انواریه

تألیف محمد شریف نظام الدین احمدبن الهروی

ترجمه و شرح حکمة الاشراق

سهروردی



متن انتقادی و مقدمه

حسین ضیائی و به اهتمام آستیم

فهرست مطالب

پیش‌گفتار مصحح . . . . نه
مقدمهٔ مصحح . . . . سیزده
معرفی نسخه . . . . سیزده
مشخصات نسخه . . . . پانزده
شخصیّت شارح . . . . پانزده
شیوهٔ شارح در شرح مطالب . . . . هفده
مشخصات و ترتیب تألیف انواریه . . . . هجده
نظام فلسفی حکمة‌الاشراق . . . . نوزده
شیوهٔ تصحیح متن و نشانه‌گذاری . . . . بیست‌ونه

متن «انواریّه» ۱
المکتوب‌الخامس عشر فی مشاهدة المقصود [از مکتوبات گیسودراز] ۱۴
القسم‌الثانی فی‌الانوارالالهیّة ۱۹
فصل [در بیان تعریف و بداهت نور] ۲۰
المقالة‌الاولی: فی‌النّور و حقیقته. ۲۰
فصل [در بیان معنی غنی و فقیر] ۲۱
فصل [در بیان احتیاج برزخ] ۲۴
فصل اجمالی [در ادراک ذات] ۲۶
فصل تفصیلی [ایضاً در ادراک ذات]. ۲۶
المقالة‌الثانیة: فی بعض آثار نورالانوار والانوارالقاهرة و نسبتها و ما یتعلق بها . . . ۳۰
فصل [در قرب نورالانوار] ۳۰
فصل [در بیان نسبتهای میان انوار مجرّده] ۳۲
فصل [در بیان جواز صدور بسیط از مرکب] ۴۶
فصل [در بیان عدم احتیاج ارباب اصنام به‌نور دیگر]. ۴۸
فصل [در عدم تناهی آثار عقول؛ تناهی، آثار نفوس؛ و مؤثر حقیقی] ۵۱

المقالةالثالثة: في كيفيّة فعل نورالانوار والانوارالقاهرة ۵۸
فصل [در بیان قِدَم عالم] ۵۸
فصل [در بیان حادث و زمان] ۶۳
فصل [در بیان حرکت مستدیره افلاک؛ افلاک قابل کون و فساد نیست؛ افلاک در حرکت خود مشابه امور قدسیّه عقلیّه است] ۶۵
فصل [در بیان قواهر طولیّه و عرضیّه و ازلیّه و ابدیّهٔ زمان] ۷۱
فصل [حرکت افلاک و کرویّتِ فلک] ۸۱
فصل [در بیان ماهیّت، ممکن، بقا] ۸۷
المقالةالرابعة: في تقسيم البرازخ و هيئاتها و تركيباتها و بعض قواها ۹۰
فصل [در احوال بسائط عنصری] ۹۰
فصل [انتهای جمیع حرکات انوار جوهری یا عرضی است] ۱۰۰
فصل [در بیان مزاج؛ مرکبات عنصری؛ حدوث نفس] ۱۱۱
فصل [در بیان حواس خمس ظاهر] ۱۲۲
فصل [مثال صفات نفس ناطقه در بدن موجود است] ۱۲۴
فصل [مناسبت روح حیوانی به نفس ناطقه] ۱۲۹
المقالةالخامسة: في المعاد والنبوّات والمنامات ۱۴۸
فصل [در بیان تناسخ] ۱۴۸
فصل [در بیان خلاصی انوار مدبره از عالم صورت] ۱۶۶
فصل [در بیان احوال اکثر نفوس] ۱۸۴
فصل [در شرور این عالم] ۲۰۰
فصل [در بیان کیفیّت صدور موالید غیرمتناهی از علویات] ۲۰۴
فصل [در بیان رؤیا و اطلاع بر مغیبات] ۲۰۵
فصل [در بیان حقیقت مغیبات که ظاهر می‌شود بر انبیا و حکما] ۲۱۸
فصل [مناهج علم و عمل سالکان] ۲۲۹
وارد آخر [مناهج علمیّه و عملیّه] ۲۳۴
فصل [در بیان اسباب خوارق عادات] ۲۳۷
فهرست آیات قرآن مجید ۲۵۳
فهرست احادیث ۲۵۵
فهرست اعلام ۲۵۷

به نام خدا

پیشگفتار مصحح

از تعاریف فلسفه، یکی، «تحقیق دربارهٔ ماهیّت و حقایق اشیاء به‌قدر طاقت بشر» است؛ این تحقیق، خود، ملازمه با روشی دارد؛ یک روش که واجد ابتدا و انتهائی مطلوب باشد. ابتدای آن روش «بررسی و تشکیل دستگاههای صوری و تنظیم نظامهای حاکم برقوانین فکر و اندیشه است؛ به‌عبارت دیگر، منطق و مبانی ریاضی، پایهٔ نخستین و سنگ بنای تحقیق فلسفی است. انتهای آن روش هم متغیری است که با زمان به‌پیش می‌رود و شامل مسائلی است در بررسی چگونگی ایجاد رابطهٔ هماهنگ بین «نفس»، «مدینه» و «عالم مابعدالطبیعة»؛ بنابراین مسائل عرفانی، فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ مابعدالطبیعه را دربر می‌گیرد. لفظ «شیء» که در تعریف فلسفه آن را به‌کار بردیم، مصادیق بیشمار دارد؛ و مشاهده می‌کنیم که در قرن بیستم «فلسفه» های متعددی رواج یافته؛ فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ وجود، فلسفهٔ فیزیک و غیره؛ حتی در برخی موارد دیده شده است که اصطلاحاتی مانند فلسفهٔ علوم اجتماعی نیز متداول شده است. هرکدام از این «فلسفه»ها، با روش و نقطه عزیمت‌های خاص خود، مشغول تحقیق در حقایق اشیائی هستند که مربوط به‌حوزه و محدودهٔ علمی خاصّ آنها، می‌شود. فلسفه امّا، یک واحد است، لکن اکنون، مانند فلسفهٔ «قدیم» و کلاسیک، کمتر یک فلسفهٔ واحد مشاهده می‌کنیم؛ علت شاید دراین باشد که امروزه به‌ندرت فرد واحدی را به‌عنوان اهل فلسفهٔ علی‌الاطلاق می‌توان یافت. البته، به‌این معنی واقف هستیم که امکان تفاوت و تناقض در نامگذاری موضوع فلسفهٔ علی‌الاطلاق وجود دارد؛ ولی اذعان می‌باید داشت که در دوران ما، دیگر، شاید فیلسوفانی نظیر **ارسطو**، معلم اوّل در زمان خود، و **فارابی**، معلم ثانی در زمان خود، و **میرداماد** معلم ثالث در زمان خود، را نتوان یافت. فلاسفهٔ واقعی زمان ما شاید که از یک لحاظ **هایزنبرگ**ها، **پلانک**ها، و **دیراک**ها، و از لحاظ دیگر **هوسرل**ها، **هایدگر**ها، **وایت‌هد**ها، **براور**ها، و **کواین**ها باشند. هم، می‌شاید که دوران ما محتاج به‌وجود متفکری باشد که بتواند از یک‌سو منطق و مبانی ریاضیات و مبانی نظری علوم فیزیکی، و از سوی دیگر عرفان، فلسفهٔ الهی، و علم‌النفس فلسفی را، از نو، در یک بیان واحد دربیاورد. اکنون تحقیق فلسفی واجد ارزش زیادی است. از طریق تحقیق در مبانی علم می‌توان اصول اولیّهٔ حاکم بر ابعاد سه‌گانه فلسفه: «مدینه»، «نفس»، «مابعدالطبیعه» را دریافت؛ و هم از این طریق علم خلاق را، که ازجمله فصول مقوّم تکامل است، می‌توان تحصیل نمود.

امّا، بیائید دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی عمیقاً بیندیشیم؛ فلسفهٔ اسلامی فلسفه‌ای است کامل و واحد، شامل مباحث منطقی، مبانی ریاضی، طبیعی، مابعدالطبیعی، سیاسی و عرفانی. گروهی از مستشرقین در بررسی فلسفهٔ اسلامی، صرفاً جنبهٔ خاصّی از آن فلسفه را، از دیدگاه تاریخی ویژه، مورد بحث قرار داده‌اند؛ و مع‌الاسف پاره‌ای از آراء ایشان رواجی هم یافته است، تا به‌آنجا که گفته‌اند تفکر فلسفی اسلامی فقط تقلیدی است از تفکر **یونان**؛ تازه، آنهم تفکری بدون ابداع و متحجر. این نحوهٔ تفکر، اگر آنرا فقط مولود یک سوءتفاهم بدانیم، از برخورد مورخین فلسفهٔ جدید غربی با آراء و عقاید فلسفهٔ **اسکولاستیک** حاصل آمده است. سیر تحول اندیشهٔ فلسفی در جهان اسلام، امّا، ربطی به‌فلسفهٔ **اسکولاستیک** ندارد. درواقع، با دقّتی مختصر در چگونگی پیدایش تفکر فلسفی در اسلام و توجه به‌سیر تکامل آن، وقوف می‌خواهیم یافت که درفلسفهٔ اسلام، ابداع، از همان اوایل شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند.

البته، سهم **یونانیان** در تدوین منظم اندیشهٔ فلسفی و قالبریزی آن در دستگاههای صوری، سهم با ارزشی است؛ لکن، سیر تکامل اندیشهٔ فلسفی اسلامی، صرفاً در قوالب منطقی ارسطوئی نمی‌گنجد؛ و در همان مبادی امر، ترکیبی است از اندیشهٔ اسلامی، علم یونانی، علم هندی، فلسفهٔ سیاسی ایرانی و غیره. فلسفهٔ اشراق **شیخ شهاب‌الدین سهروردی** را به هیچ وجه نمی‌توان فلسفه‌ای صرفاً **ارسطوئی** یا **افلاطونی** یا **نو-افلاطونی** دانست؛ بلکه باید گفت که نظام اشراقی نظامی است فلسفی، و ای بسا بسیار کاملتر از نظامهای فلسفی قبل از خود؛ نظامی با قابلیت تحقیق دربارهٔ ماهیت اشیاء؛ و با بیانی بیشتر رساننده و بیشتر مبین دربارهٔ حقیقت. این نکته را هم متذکر باید شد که **حکمةالاشراق** تنها از لحاظ تاریخ فلسفه واجد ارزش و اهمیت نیست، در تحقیقی که امروزه می‌باید برای تدوین فلسفهٔ واحد به‌عمل آورد، فلسفهٔ اسلامی «ظرف» دقیقی است از برای سنجش چیستی علم، و **حکمةالاشراق** در فلسفهٔ اسلامی مقام بسیار والائی دارد.

کتاب حاضر را به‌علاقمندانی، که به‌علت عدم آشنائی با زبان عربی، با فلسفهٔ اسلامی آشنائی کمتری پیدا کرده‌اند، به‌عنوان مقدمه‌ای بر فلسفهٔ اشراق، تقدیم می‌داریم.

برای تصحیح متن حاضر، در مرحلهٔ اوّل، همراهی‌ها و زحماتِ دوست عزیز آقای **هوشنگ گلشیری** دستگیر و مددکنندهٔ این مصحح بود. در محضر لطف و همکاری ایشان، سهم مهمی ازین تصحیح به‌سامان آمد. در میانهٔ کار، آقای **گلشیری**، که ما را رهین منت‌های خود ساخته است، به‌عزم سفر، ما را مبتلای فراق کرد. دنبالهٔ لطف او را، همکاری و همرائی **آستیم** نصیب ما آمد. سعی و همت‌های نیکوی **آستیم** کار تصحیح را و تحشیه را و تعلیقات را و چاپ را و... به‌این سرانجام رسانید. از هردو وجود مکرم متشکریم، و نام یکی از این دو گرامی را به‌عنوان همکار تصحیح در روی جلد و صفحات عنوان متذکر بوده‌ایم، منت آن دیگری همواره برگردن ماست.

در اینجا، مناسب آن است که شکرانهٔ توفیق در انجام این مهم را به‌جای آوریم؛ خدای توانا را حمدوسپاس بیقیاس بگوئیم؛ از اولیای **«مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها»** قدردانی کنیم که فرصت تحقیق و پژوهش خویش را مدیون تسهیلاتی هستیم که از جانب این مرکز برای ما فراهم شد؛ از مسؤولان **انتشارات امیرکبیر** اظهار امتنان کنیم، که طبع و نشر **انواریّه** را تقبل کردند؛ و از خانمها **آسمانه انصاری،** و **توران راحتیان** سپاسگزاری کنیم، که در مراحل گوناگون ماشین‌نویسی متن معاون ما بودند؛ و از همکاران **امیرکبیر و مطبعه** که در مراحل چاپ زحمت ما به‌عهدهٔ همت ایشان افتاد، صمیمانه ممنونیم.

در خاتمه بر خود واجب می‌دانم از دوست عزیز و متفکرگرامی، آقای **منوچهر صدوقی،** که در حلّ برخی مشکلات متن **انواریّه** وقت گران خود را در اختیار این جانب گذارده‌اند، سپاسگزاری کنم.

ح.ض.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمهٔ مصحح

معرفی نسخه:

کتاب حاضر ترجمه و شرحی است بر پاره‌ای مسائل مهم در «قسمت اول»، (مقدمه و مباحثی از «مقالهٔ ثالثة: الفصل الثالث») و بر ملخص مباحث مهم اشراقی، در «قسمت دوم»، از کتاب **حکمة‌الاشراق**، تألیف گرانقدر **شیخ شهاب‌الدین سهروردی**، که به‌همت **محمدشریف نظام‌الدین احمدبن‌الهروی**[1]، درسال ۱۰۰۸ هـ. ق. (به‌عبارت مندرج درمتن)، نگاشته شده‌است.

عنوان کتاب، به‌تصریح شخص مؤلف (**هروی**)، **انواریه** انتخاب شده است. و تا آنجا که ما اطلاع داریم، ازین کتاب، تنها یک نسخه، با تاریخ کتابت هفتم ذیقعدهٔ سنهٔ **۱۲۶۵** هـ. ق.، درکتابخانهٔ **Königlichen Bibliothek** در **برلین** موجود است. متن حاضر را از روی میکروفیلم همان نسخه تصحیح کرده‌ایم.

هانری کربن در مقدمهٔ خود بر **مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق**[2] به‌نسخهٔ **انواریه** اشاره می‌کند و ارزش آنرا فراتر از صرفاً یک حاشیه بر **حکمة‌الاشراق** می‌داند؛ **کربن** قائل است به‌اینکه ارزش **انواریه** در آن است که **هروی** توفیق یافته تا شرح مبسوطی، به‌زبان فارسی، بر مقدمهٔ قسمت اول و تمامی قسمت دوم کتاب **حکمة‌الاشراق** بنگارد و در آن، هم از **شرح قطب‌الدین شیرازی** استفادهٔ شایان ببرد، و هم نظریات عمیق خود را، خصوصاً دربارهٔ پنج فصل آخر کتاب، به‌نحو تمامی ارائه کند. نظر **کربن** را دربارهٔ ارزش **انواریه** تا حدودی متین می‌دانیم، لکن باید گفت که کتاب مورد بحث، اولا، ترجمه و شرح تمامی قسمت دوم کتاب **حکمة‌الاشراق** نیست؛ ثانیاً، ارزش فلسفی آن از دو شرح بزرگ **حکمة‌الاشراق**، یعنی **شرح شهرزوری** و **شرح قطب‌الدین شیرازی** فروتر است؛ اهمیت ویژهٔ **انواریه** در این است که **هروی** با استفاده از **شرح قطب‌الدین شیرازی**، و در برخی از موارد با مقایسهٔ مطالب **حکمة‌الاشراق** با نظامهای فلسفی هندی، به‌نثر فارسی نسبتاً ساده، شرحی از کتاب **سهروردی** عرضه نموده‌است. ازاین روی **انواریه** می‌تواند برای فارسی‌زبانان علاقمند به‌فلسفهٔ اشراقی مفید

۱. پس از تجسس فراوان در تذکره‌ها، تواریخ و فهارس مختلف، نسبت به‌هروی، مؤلف کتاب حاضر، شناسائی حاصل نشد— م.

۲. «مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ‌اشراق»، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱، ص 60 و 61.

فایده باشد؛ امّا مؤکداً می‌گوئیم که مطالب آن در حد یک تحلیل عمیق فلسفی از نظام فلسفی **حکمة‌الاشراق** نیست و نهایتاً می‌شود از آن به‌عنوان مقدمه‌ای بر افکار **سهروردی** یاد کرده شود.

راقم این مقدمه از مدتها پیش، مشتاق آن بود تا نسخه‌ای از **انواریه** را به‌دست آورده و در تحقیقات پیرامون فلسفهٔ اشراق، آنرا مورد استفاده قرار دهد. بالاخره، پس از مدتها، با کمک پرفسور **شیمل** و کتابداران **کتابخانهٔ دولتی آلمان** میکروفیلم **انواریّه** تهیه شد؛ و هم اینک نسخهٔ تصحیح شدهٔ آن به‌علاقه‌مندان فلسفهٔ اسلامی تقدیم می‌شود. تصحیح نسخهٔ منحصربفرد، روشن است که با مشکلات فراوان همراه خواهد بود، و این نکته بر اهل فنّ پوشیده نیست، علی‌الخصوص که نسخهٔ موجود مغلوط هم بوده و تنها با مراجعه به **شرح شیرازی** و نیز، در موارد متعدد، با تصحیح قیاسی، توانسته‌ایم متن حاضر را به‌گونه‌ای قابل قبول آماده نمائیم. گروهی از ارباب تحقیق را می‌شاید اگر این سؤال در خاطر آید که چنین نسخهٔ پر از اشکالی را، از اوّل، چرا به‌چاپ می‌باید سپرد؛ براین ایراد اصولی، با تذکر به کمبود شرحهای فارسی از **حکمة‌الاشراق**، و عدم دسترسی به‌متون سادّه و قابل استفادهٔ همگان به‌زبان فارسی، و با توجه به‌ارزش عظیم اثر **سهروردی**، می‌توان چنین پاسخ گفت که در رفع این کمبودها به‌جان می‌باید کوشید؛ فرهنگ فلسفی اسلامی می‌باید که در دسترس همگان قرارگیرد؛ و نیز راقم این سطور معتقد است که کلیّهٔ متون فلسفی اسلامی را می‌باید که در چاپهای متعدد و در سطوح مختلف تکثیر نموده و در دسترس عموم قرار داد؛ هم، در این رابطه، بر ذمّهٔ خود می‌داند که با وجود ضعف علمی، در انتشار آثار فلاسفهٔ اسلامی منتهای مساعی معمول بدارد. چاپ و انتشار نسخهٔ منقح حاضر از **انواریّه** را نیزگامی، نه بلند، در همین طریق در حساب آورید. در ضمن، متذکر بایدم شد که متن عربی **حکمة‌الاشراق**، در گذشتهٔ نزدیک، به‌وسیلهٔ دانشمندگرامی آقای **سید جعفر سجّادی** به‌فارسی ترجمه و منتشر شده است[1]. مطالعهٔ این ترجمهٔ ارزنده برای استفادهٔ بیشتر از شرح حاضر به‌خوانندگان محقق توصیه می‌شود. ترجمه‌های دیگری از **حکمة‌الاشراق** موجود است که متأسفانه، هنوز، هیچ کدام چاپ و نشر نشده‌اند؛ **حاجی‌خلیفه** ازاحد ازین ترجمه‌ها خبر می‌دهد[2]؛ **کربن**، از ترجمهٔ دیگری یاد کرده است که توسط زرتشتیان هند، از کتاب **سهروردی**، صورت گرفته است[3].

۱. «ترجمهٔ حکمته‌الاشراق، شیخ شهاب‌الدین‌سهروردی»، به‌کوشش سیدجعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

۲. حاجی خلیفه، «کشف‌الظنون عن‌اسامی‌الکتب والفنون»، جلد ۱، ص ۶۸۴.

۳. «مقدمه» کربن بر مجموعه دوم مصنفات شیخ‌اشراق.

مشخصات نسخه:

نسخهٔ مورد استفادهٔ ما، دارای این مشخصات بوده است: اوراق در ابعاد ۱۵×۲۰ سانتیمتر، ۱۳ سطر در هرصفحه، به‌ابعاد ۹/۵×۱۴/۵ سانتیمتر. تعداد برگها ۲۳۰؛ با خط نستعلیق سبک هندی؛ تاریخ کتابت: هفتم ذیقعده ۱۲۶۵ هـ.ق.؛ ثبت شده در زیر شمارهٔ Spr. 766 ؛ و در کتابخانهٔ Königlichen Bibliothek **برلین**[1] نگهداری می‌شود.

نسخهٔ **انواریه** در اصل جزو **مجموعهٔ** کتابهای خطی و چاپی فارسی و عربی و هندی متعلق به **اشپرنگر** بوده، که در طی مسافرتهای خود به **هندوستان** جمع‌آوری کرده است. این مجموعه، بعدها، به **کتابخانهٔ برلین** تعلق یافته است.[2]

شخصیّت شارح:

شارح، به‌نظر می‌آید که از ارجمندان طلاب علوم فلسفی و عرفانی زمان خود بوده باشد. این استنباطی است که خوانندهٔ نکته‌بین پس از مطالعهٔ **انواریه** بدان تصدیق خواهد کرد. قبلا متذکر شده‌ایم که پس از تجسّس فراوان و طلب معاونت از صاحبنظران و دانشمندان گرامی، هنوز موفق به‌یافتن شرح حالی از **هروی** نشده‌ایم؛ لکن، آنطور که از فحوای عبارات کتاب برمی‌آید، شارح، برطریقهٔ مشائین، مدتی تحصیل حکمت طبیعی و الهی می‌نموده، و از علوم ریاضی زمان خود نیز بهره‌ای اندوخته؛ علاوه‌براین، به‌عرفان، تصوف و سلوک صوفیانه علاقه‌مندی خاص می‌داشته؛ و این علاقه و ارادت ویژه، تأثیری آشکار بر شرح او گذاشته است. شارح، به‌اغلب احتمال در **هندوستان** می‌زیسته و با علمای هند در تماس می‌بوده؛ لکن هیچ اطلاعی در خصوص مکان زندگانی او به‌دست نتوانستیم آورد. حتی اینکه نام ونشان او، وی را به **هرات** منتسب می‌دارد نیز، مؤید نکتهٔ خاصی در باب محل زندگانی و ترجمهٔ حال او نمی‌تواند بود. منتهای مراتب، مستند به‌مواردی چند که از طرف خود او رقم تذکر پذیرفته، این استنباطِ مقرون به‌واقع، برای ما حاصل می‌شود که، **هروی**، از رهگذر مباحثه با علمای هند، با مطالب و گوشه‌هایی از مضامین مکتبهای فلسفی هند آشنائی حاصل کرده، و از آن مطالب و مضامین، در مواردی، برای شرح مطالب **حکمةالاشراق** سود جسته است؛ و برخی ازجنبه‌های نظام فلسفی **حکمةالاشراق** را، علی‌الخصوص، با جنبه‌هایی ازمکتب

1. *Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek Zu Berlin* Sechszehnter Band Verzeichnisse der Arabischen Handschriften von W. Ahlwardt. Vierter Band, (Berlin: A. Asher, 1892), p. 402.

2. مجموعهٔ کتابهای خطی و چاپی اشپرنگر، شامل ۱۹۶۶ عنوان کتاب به‌زبانهای فارسی، عربی و (معدودی) هندی می‌باشد. برای اطلاع بیشتر از کیفیت این مجموعه ر. ک:

A. Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana. Gilssun: Wilhelm Keller, 1857.

اَدْوَیتا، در محل مقایسه قرار داده است. همین مسألهٔ مقایسه بین جنبه‌های یک مکتب هندو با **حکمةالاشراق** است که شرح **هروی** را از نقطه‌نظر تاریخ فلسفهٔ تطبیقی اهمیتی خاص می‌بخشد. هم، با تذکر این جنبه، خصوصیتی دیگر برای **انواریه** قائل می‌توانیم شد، و آن اینکه از شرح حاضر به‌عنوان اثری در فلسفهٔ تطبیقی، ولو نه با عظمت و اهمیت آثاری از **بیرونی و شهرستانی و دیگران**، یاد می‌توانیم کرد.

هروی، به‌طوری که خود می‌نویسد: «اکثر مسائل «قسم ثانی» [از کتاب **حکمةالاشراق** را]، شرحی به‌زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلّف عبارت» نگاشته است. ارزش ویژهٔ شرح او را، نیز، در همین خصوصیت می‌باید دانست. از **شرح قطب‌الدین شیرازی** سود بسیار برده است؛ بدین سیاق که در بعض مواضع خود با ذکر «قال‌الشارح» موارد بهره‌گیری و استناد به‌آن شرح را مشخص ساخته، و به‌ترجمه، یا تلخیص و ترجمهٔ عبارات منقوله پرداخته است؛ و یا عین عبارات عربی را از **شرح شیرازی** نقل کرده است؛ در مواضع دیگر، اگر که بدون تذکر«شارح» از **شرح شیرازی** استفاده‌ای به‌عمل آورده، ما، در مقام تنقیح متن، آن موارد را نیز متذکر شده‌ایم، و در همه حال، عبارات نقل شده از **شیرازی** را با **علامت** [[ ]]، در متن، مشخص داشته‌ایم و نیز در یادداشتها رجوع به‌صفحه و سطر **شرح شیرازی** کرده‌ایم. جای اشاره به‌این اصل است که همین مسألهٔ استفاده از **شرح شیرازی**، خود، بسیار به‌ارزش **انواریه** اضافه می‌کند، بدین معنی که علاوه بر همهٔ مزیتهای خاصِ دیدگاهِ مؤلف، شرح حاضر، بسیاری از اهم نکات **شرح شیرازی** را هم، با ترجمه به‌فارسی، در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

از اهمّ سؤالهایی که پیرامون شخصیت شارح، خاطر پژوهنده را مشغول تواند داشت، وابستگی او به‌یکی از سلسله‌های طریقت تصوف است؛ این سؤال پیش می‌آید، ازیرا که: ۱. **هروی** در شرح خود، و در مواضع بسیار، به‌مسائلی اشاره می‌کند که با مضامین نظری مبانی تصوف مربوط می‌شوند؛ از آنجمله، یکی اینکه، در جزء شرایطی که برای تعلم فلسفهٔ اشراقی قائل می‌شود «علم مکاشفه» و «علم سلوک مشایخ» را قرار می‌دهد[1].

۲. از **امیرسیّدمحمد گیسودراز** یاد می‌کند و مکتوب پانزدهم از **مکتوبات**[2] او را، به‌تمامی،

۱. در ابتدای شرح انواریه، هروی چهار شرط کلی برای تعلم کتاب حکمةالاشراق برمی‌شمارد که عبارت باشد از: دوری از تعصب و طلب جاه ومال؛ تحصیل علوم فلسفی، منطقی، ریاضی، تهذیب اخلاق، مکاشفه و سلوک، تفسیر و حدیث؛ تبری از معاصی و التجابه قرآن‌مجید و سنّت رسول‌الله (صلعم)؛ تصفیهٔ باطن. (ص ۲) و این علاوه بر شرایطی است که سهروردی، خود به‌خواننده توصیه می‌کند و در ضمن مطالعهٔ انواریه، خواننده به‌آن شرایط آگاهی خواهد یافت.— م.

۲. «مکتوبات»، تصحیح امیرعلی بهادر، حیدرآباد، ۱۳۶۲. امّا ظاهرا مکتوب پانزدهم نقل شده در «انواریه» در این مجموعه به‌چاپ نرسیده است.

در نقل‌قول می‌آورد که مکتوبی است دربارهٔ ابدال: هفت بدلای هفت اقلیم و ۳۵۷ ابدال دیگر.

۳. در چند موضع از کتابی نام می‌برد که قصد تحریر آنرا می‌داشته، و آن کتاب را **سراج‌الحکمة** نامیده است؛ به‌احتمال زیاد، این کتاب در سنّت کتب صوفیان (شاید در سنت کتب صوفیان **چشتی**) می‌بوده است[1].

با توجه به‌تذکرات بالا، تواند بود که **هروی** منسوب به‌سلسلهٔ طریقت **چشتی** بوده باشد و یحتمل که با مراجعه به‌تذکره‌های صوفیان **چشتی** بتوان نام و نشانی از وی به‌دست آورد؛ هرچند که از قرائن برمی‌آید که **هروی** را، با توجه به‌احتمال زیستن وی در هند و با توجه به‌نقل‌قول وی از **گیسودراز** و سایر نشانه‌ها، از وابستگان سلسلهٔ **چشتی** بینگاریم، مع‌الاسف، به‌هیچ روی نمی‌توان با قاطعیت پیرامون شخصیت وی سخنی گفت.

شیوهٔ شارح در شرح مطالب:

در خصوص روش **هروی** در شرح مطالب **حکمة‌الاشراق**، امّا، توجه می‌دهیم که وی بیشتر به‌جنبه‌های عرفانی التفات نظر دارد و به‌مطالب فلسفی، یا فلسفی ـ منطقیِ صوری به‌ندرت توجه و علاقه‌ای بروز می‌دهد. **انواریه**، درواقع شرحی است بیشتر عرفانی و هرچه کمتر به‌تحلیل فلسفی عنایت داشته است؛ و اینکه در موارد عدیده، **هروی**، پس از شرح عبارات **سهروردی** علاوه کرده است: «و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است»، خود تأکیدی براین توجّه خاص می‌تواند بود. بنابراین، **انواریه**، شرح خاصّی است از فلسفهٔ اشراق که تأکید آن بر جنبه‌های عرفانی افکار **سهروردی** است؛ و آگاهی براین چگونگی حائز اهمیت بسیار است، زیرا که فلسفهٔ اشراق خود بیانگر مبانی عرفان است؛ بیانگر چگونگی مکاشفه، مشاهدهٔ اشراقی و شناخت حضوری است. و همین موازین هم برای عرفا و متصوفه ارزش و اهمیت دارند. امّا، متذکر باید شد که ارزش فلسفهٔ اشراق در این نقطه‌نظرها خلاصه نمی‌شود؛ چون نظام فلسفی **سهروردی** نظامی است که هم نکات دقیق منطقی ـ علی‌الخصوص در تکوین منطق‌های غیر ارسطوئی ـ را حاوی است، و هم دربردارندهٔ نکات مهمّ علمی ـ فلسفی است. اصولاً، نظام کیهانی **حکمة‌الاشراق** نظامی است «پیوسته» (در مقابل نظام ارسطوئی که نظامی است «منفصل»)، که از مبداء، یعنی نورالانوارِ فیّاضِ بالذّات، به‌طور

[1]. در سلسلهٔ طریقت چشتی، همان‌گونه که در دیگر سلاسل طریقت، به‌طور معمول چندنوع رساله نگاشته می‌شده: ۱. ملفوظات صوفیان؛ ۲. مکتوبات صوفیان؛ ۳. رسائل آداب‌المریدین؛ ۴. تذکرهٔ اولیاء؛ ۵. دواوین شعرای صوفیانه. برای کسب آگاهیهای بیشتر از تاریخ و افکار سلسلهٔ طریقت چشتی ر.ک: «دائرةالمعارف اسلام»، چاپ دوم، جلد ۲، ص ۵۰ تا ۵۶.

پیوسته، انوار مجرّدهٔ غیر متناهی حاصل می‌شود و نظام هستی در هیئت خاصّ خود درمی‌آید؛ و مرتبت، در هستی بالتشکیک است. کلیهٔ موجودات، در حالت ارتفاع «حجاب» بین مدرِک و مدرَک، قابلیت مشاهده و شناخت را دارا هستند؛ و آگاهی در موضوع، نسبت به‌نور مجرّد قائم بالذّات سنجیده می‌شود، که نظریه‌ای است در شناخت، نظیر «موناد‌ولوژی» **لایب‌نیتز**، با این تفاوت که «موناد»ها از یکدیگر منفصل‌اند درحالی که انوار مجرّده پیوسته هستند.

در باب تحلیل فلسفی **حکمةالاشراق** چند نکتهٔ مختصر را، که شایان توجه است، بعداً متذکر خواهیم شد، لکن توضیح و تفصیل این مهمّ درگروی نگارش کتابی است حاوی تحلیل مفصل و جداگانه؛ و انجام این خواسته در حیطهٔ ارادهٔ حق‌تعالی است، انشاءالله توفیق انجام این خدمت نصیب ما می‌خواهد شد.

مشخصات و ترتیب تألیف انواریه:

شارح، پس از ذکر نعوت، مقدمات و شرایط تعلّم کتاب، ابتدا به‌ترجمه و شرح مقدمهٔ **سهروردی** می‌پردازد و نکات پرارزش مقدمه را که شامل مطالب زیر می‌باشد مشخص می‌دارد:

۱. **حکمةالاشراق** حاصل ذوق و خلوت نشستن‌ها و احوالات باطنی **سهروردی** است؛

۲. طریقهٔ مشاهده مبنای روش فلسفی اشراقی است؛ در این روش، حدس فلسفی دارای اهمیت زیادی است و براین مبنا موضوع مدرَک دفعتاً و بلاواسطه مدرِک را درمی‌یابد، و در او شناخت حاصل می‌شود؛ و شناخت حاصله در نظام فلسفهٔ بحثی، که به‌عبارت دیگر نظام صوری فلسفی اشراقی است، مورد تحلیل واقع می‌گردد؛

۳. رابطهٔ فلسفهٔ اشراقی با فلسفهٔ افلاطونی شناخته می‌شود؛ این دریافت حائز اهمیت بسیار است، زیرا فلسفهٔ اشراقی را از فلسفه‌های مبتنی بر روش ارسطوئی متمایز می‌کند؛

۴. مراتب حکما بر مبنای توغّل و مهارت در بحث و یا در ذوق و یا هردو؛ در مورد آخر، یعنی در مورد حکیمی که هم متألّه و هم دارای عمق کامل در فلسفهٔ بحثی و صوری باشد، می‌باید گفت که آن حکیم واجد شرایط «ریاست» است و «خلیفةالله» می‌باشد؛ و آنگاه، که چنین حکیمی زمام امور سیاست را در دست بیاورد، زمانهٔ او زمانه‌ای نورانی و پر از معدلت خواهد بود. این معنی از لحاظ فلسفهٔ سیاسی حائز اهمیت فراوان است، چون به‌زعم **سهروردی**، سیاست باید در یدِ ارادهٔ حکیم الهیِ آگاه از علم قرار بگیرد، و در چنین حالتی است که رابطهٔ سه‌گانهٔ: نفس-مدینه-عالم مابعدالطبیعه، هماهنگ می‌شود و تحصیل سعادات از برای انسانها امکانپذیر می‌گردد؛ **سهروردی** دراین معنی می‌فرماید: «قدیکون‌الامام المتألّه مستولیاً ظاهراً مکشوفاً و قدیکون خفیّاً، و هوالذّی سمّاه‌الکافة «القطب»، فله‌الرئاسة وان‌کان فی‌غایةالخمول. و اذاکانت‌السیاسة بیَده‌کان‌الزمان

نوریاً، و اذا خلاالزمان عن تدبیر الهی، کانت‌الظلمات غالبة.[۱]»؛ هم در اینجاست که **هروی** با نقل مکتوب پانزدهم از **گیسودراز** اشاره به‌بدلای عالم می‌کند؛

۵. **حکمةالاشراق** از برای طلاب حکمت الهی و حکمت بحثی است و فلاسفهٔ بحثی صرف، به‌زعم **سهروردی**، نصیبی از این کتاب نخواهند برد؛ و شرط نخست در فلسفهٔ اشراقی «ورود بارق الهی» بر شخص است؛ ازین طریق است که مقدمات مسلم و یقینی تحصیل شده و سپس بر مبنای روش برهانی، ساختمان علمی و فلسفی اشراقی بنا می‌گردد.

و پس از ذکر این مقدمات، **هروی**، به‌شرح «القسم‌الثانی: فی‌الانوار الالهیّة» ابتدا می‌کند. و آن به‌ترتیبی است که خواننده در متن کتاب درمی‌خواهد یافت.

نظام فلسفی حکمةالاشراق:

نظام فلسفی اشراق یکی از پرارزشترین نظامهای فلسفی اسلامی است که اصول آن، به‌صورتی که امروز شناخته شده است، به‌وسیلهٔ متفکر، عارف و عالم عظیم‌الشأن **شهاب‌الدین یحیی سهروردی** تدوین و تنظیم شده است. تأثیر فلسفهٔ اشراق بر تکامل فلسفه در ایران و علی‌الخصوص تأثیر آن بر عرفان نظری، شاید بیش ازکلیهٔ نظامهای دیگر فلسفی باشد. پایه‌های تاریخی فلسفهٔ اشراق از طرفی بر تعالیم عالیهٔ قرآن مجید استوار است و از طرف دیگر بر مکتب‌های فلسفهٔ افلاطونی و نوافلاطونی مبتنی شده است؛ نیز، به‌طور کلّی، پایه‌های «مشرقی» هم برای آن می‌توان جست. مباحث فلسفهٔ مشرقی که **ابن‌سینا** در کتاب **منطق‌المشرقیین** به‌آنها اشاره کرده است توسط **سهروردی**، کاملا، و به‌گونه‌ای منظم، در نظام فلسفهٔ اشراقی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرند. علی‌الاصول، فلسفهٔ اشراق، حکمت مشرقیّه، و فلسفه‌هایی که در اسلام از فلاسفهٔ نوافلاطونی (مانند **افلوطین** وکتاب **تاسوعات** او، یا **فرفوریوس** و غیره) متأثر بوده‌اند، شناخت را بر رابطهٔ اشراقی بین موضوع مدرِک و مدرَک مبتنی می‌دانند؛ یعنی، تنها علم حضوری است که از نقطه‌نظر فلسفهٔ اشراق اصیل شناخته می‌شود. مناسبت دارد که در اینجا، اشارتی کوتاه، به‌تأثیر نظریات **افلاطون** بر فلسفهٔ اشراقی کرده شود؛ **افلاطون** در **جمهوریت** خورشید و نور را نمادی از برای خیر و نیکی می‌داند؛ نوری که بدون آن موجودیّت نفی می‌شود؛ و این نور در اصل خود ماورای موجودیت و عدم، هردو، است و نیز مرتبتی والاتر از مُثُل معلقه دارد. این نور منبع هستی است و شناخت به واسطهٔ آن است که امکانپذیر می‌شود. فلسفهٔ اشراق علی‌رغم حکمت مشاء، که تعقل و برهان را اصیل می‌داند، تعقل و برهان را مبتنی بر شناخت نور موجود در موضوع می‌داند. هستی از

۱. «حکمةالاشراق»، چاپ شده در «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، ص ۱۲، س ۱۰ الی ۱۳.

نقطه‌نظر فلسفهٔ اشراق نور مجرّدی است که از اصل نورالانوار ساطع شده و عالم را فرا می‌گیرد. اشراق حضوری و شهود هم در مرتبت و هم در اصالت مقدم است بر برهان و تعقل؛ و این نکته‌ای است که در فلسفه‌های جدید، علی‌الخصوص در پدیدارشناسی متعالیهٔ **هوسرل**، از اهمیت زیاد برخوردار است.

دراین مختصر، مجالی برای بررسی عمیق جوانب مختلف فلسفهٔ اشراق نداریم، ولی اجمالا به‌برخی از رئوس مطالب آن فلسفه اشاره خواهیم داشت.

پیش ازین متذکر بوده‌ایم که **انواریه** شرح نسبتاً مفصلی است از قسمت دوم کتاب **حکمةالاشراق**. قسمت اوّل (که ترجمه و شرح نشده) دارای اهمیت خاص است؛ این قسمت، به‌گفتهٔ **سهروردی**، قسمت بحثی فلسفهٔ اشراقی را شامل است. گروهی از مورخین اخیر، براین رأی بوده‌اند که اکثر مباحث قسمت اول، صرفاً، مباحث منطقی بر روال منطق مشاء می‌باشد؛ و اصولا ارزش کمتری برای این قسمت ازکتاب قائل شده‌اند. این رأی اگر هم که صادق باشد، (و روشن است که صدق آن بدین معنی تواند بود که نظام اصلی و مبحث وجود در فلسفهٔ اشراقی شامل قسمت دوم کتاب است)، دلیل نمی‌تواند بود براینکه در شرح مباحث، معانی و نظام کلّی فلسفهٔ اشراقی، قسمت اوّل کتاب را، بکلّی، نادیده بگیریم؛ علی‌الخصوص که در قسمت اول کتاب، از یک‌طرف، مباحثی در منطق عنوان شده‌اند که ارزش بسزائی در منطق صوری دارند؛ (از آن قبیل است ردّ قضایا به‌صورت قضیهٔ ضروریهٔ البتّاته، اشکال دوم و سوم در قیاس، و غیره) از طرف دیگر، مباحثی مانند قاعدهٔ اشراقیّه در تعریف و مسألهٔ ابصار، مورد بررسی قرارگرفته‌اند، که از جملهٔ مسائل مهّم مبانی بحث معرفت و شناخت‌شناسی در نظام **حکمةالاشراق** هستند. بنابراین خواهیم کوشید اشاراتی مجمل به‌اهم مسائل قسمت اول داشته‌باشیم. قصد ما از اشارات ذیل تعریف چیستی فلسفهٔ اشراق است و تذکر به‌اینکه نظام فلسفی **سهروردی**، در تاریخ فلسفه، نظام پر ارزشی است که علیرغم گفته‌های مستشرقین و مقلدان آنها، که فلسفه را صرفاً «فلسفهٔ غربی» (چه از نوع مثبت‌گرای منطقی و مکتبهای اصالت نفظ و چه از نوع عقل‌گرائی هگلی و پیروانش و چه متافیزیک ارسطوئی) می‌شناسند، فلسفه‌ای کامل بوده و دارای ارزش مشخص و مشهود، در تحرک از مجهول به‌معلوم، در نظام‌های فلسفی علمی است؛ وکمترین ارزش آن این است که نظام پدیدارشناسی متعالیهٔ فیلسوف عظیم‌الشأن قرن ما، **هوسرل**، بیان ناقصی است از علم حضوری در مقابل بیان **سهروردی** از علم حضوری اشراقی وشناخت بر مبنای مشاهدهٔ اشراقی.

در این وجیزه، مجالی برای بررسی کامل فلسفهٔ اشراقی نداریم، ولی یادآور می‌شویم که آنچه به‌نام **حکمةالاشراق** و یا فلسفهٔ اشراقی معروف است و بانی آنرا **سهروردی** می‌شناسیم، منحصراً درکتاب **حکمةالاشراق** بیان نشده است، بلکه فلسفه‌ای است جامع که سیر تکامل آنرا، در حداقل، چهارکتاب اصلی فلسفی **سهروردی**، یعنی درکتابهای: **التلویحات**،

المشارع والمطارحات، **المقاومات**، و **حكمة‌الاشراق**، مشاهده و دنبال می‌توان کرد. این نکته‌ای است که اکثر مورخان فلسفه بدان اشارهٔ وافی نکرده‌اند؛ آنها پنداشته‌اند که بجز کتاب **حکمة‌الاشراق** دیگر آثار **سهروردی** حاوی مباحث صرفاً مشائی است؛ در اینجا، مناسب توضیح و رفع این پندار خطائی که دست داده است، بایدمان گفت: برمبنای تحلیل فلسفی چهار متن یاد شده در بالا، فلسفهٔ اشراقی در کلیهٔ متون **سهروردی** مورد بحث قرار گرفته است، و **سهروردی**، خود، در کتاب **المشارع والمطارحات** می‌نویسد: «این کتاب (المشارع) را باید قبل از کتاب **حکمة‌الاشراق** و بعد از کتاب **التلویحات** مطالعه نمود.»[1] و چون کتاب **المقاومات**، باز هم به‌تصریح خود **سهروردی**، در واقع ضمیمه‌ای است بر **التلویحات**[2]، پس بحث فلسفهٔ اشراقی از **تلویحات** و **مقاومات** شروع شده، مبانی منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی آن، به تفصیل، در **مشارع** و **مطارحات** مورد تحلیل قرار می‌گیرد، و نهایتاً در قالبی تمثیلی و به‌بیان اشراقیِ متکامل، در **حکمة‌الاشراق**، ادامه می‌یابد. البته، متذکر می‌توان شد: درحالی که **تلویحات**، بیشتر تحلیلی است در پیرامون مبانی بحثی و نظری فلسفهٔ اشراقی، **حکمة‌الاشراق** بیانی است از حکمت ذوقی، با تأکید بیشتر بر علم حضوری و بر علم شهودی اتصالی. ناگفته نگذاریم که اشراق، نه‌تنها استدلال را نفی نمی‌کند، بلکه از استدلال برای تحلیل هرچه عمیق‌تر و بیان هرچه کاملتر شناخت اشراقی، استفادهٔ تام و تمام می‌برد؛ بنابراین اتفاقی نیست اگر منطق و مبانی منطقی شناخت در **حکمة‌الاشراق** ارزش عمیقی دارد. به‌عقیدهٔ راقم، منطق **سهروردی** را یکی از نقاط و مراحل اوج و اعتلای سیر پیشرفت منطق، می‌توان درحساب آورد. هم از جهت مشخص ساختن ارزش منطق صوری اشراقی، جای آن هست که به‌طور جداگانه، تحقیق جامعی در این زمینه معمول گردد.

درهرحال، مفاد مطالب آن تحقیق را، به‌دلیل آنکه از حوصلهٔ این مقدمه خارج شده بود، از مقدمه حاضر حذف کردیم. امید است در فرصتی دیگر، و به‌صورت یک مقالهٔ تحقیقی جامع، به‌دوستداران تفکر هدیه‌اش گردانیم.

باری، در تناسب با این مقدمه، به‌چهار مرحله در فلسفهٔ اشراق اشاره می‌کنیم:

۱. مرحلهٔ تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه، و درک بارق الهی. دراین مرحله موضوع مدرِک از أنائیت متعالیهٔ خود آگاه می‌شود و به‌وسیلهٔ مشاهده و حدس فلسفی عالم مابعدالطبیعه و هستی متعالیه را تصدیق می‌کند؛

۲. مرحلهٔ مشاهدهٔ انوار الهی و کسب انوار سانحه، که مبنای شناخت و علم را تشکیل می‌دهند؛

۱. «المشارع و المطارحات»، چاپ شده در «مجموعهٔ اول مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کربن، ص ۱۹۴.
۲. همان کتاب، ص ۱۲۴.

۳. مرحلهٔ ساختمان علم صحیح. در این مرحله فیلسوف از حکمت بحثی و علم صوری استفاده کرده و «تجربهٔ» خود را که در مراحل ۱ و ۲ تحصیل شده است در نظام صوری برهانی مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ یقین دست می‌دهد و ساختمان علم بنا می‌شود؛ به‌عبارت دیگر، مرحلهٔ ۳ مرحلهٔ اعمال روش ساختمانی علم است مبتنی بر تجربیات نفسانی، باطنی و اشراقی. حاصل این مرحله حصول علم یقینی است و نظامی دارای صورت و مشخصات خاص، که قابلیتِ تحلیل فلسفیِ مطالب را دارا می‌باشد؛

۴. مرحلهٔ تدوین نتایج حاصله از مراحل ۱ تا ۳. یعنی، پس از تحصیل یقین، فیلسوف می‌باید که نتایج تجربیات خود را مدون سازد. در این مرحله، برای تدوین نتایج، دو نوع «زبان» به‌کار بسته می‌شود، یکی زبان فلسفی عادی که مبتنی بر علم صوری است، و دیگر زبان تمثیل. از نقطه‌نظر **سهروردی**، زبان تمثیل، گویاترین زبان برای بیان نتایج تجربیات اشراقی است. بنابراین، در تحلیلی که امروزه از فلسفهٔ اشراق به‌عمل می‌آوریم، باید همواره مساعی ما مصروف آن باشد که ماهیّت و چیستی زبان تمثیلی اشراقی را، به‌طور بایسته، درک و دریافت کنیم؛ و این خود لازمه‌ای است بس دشوار: آیا برای درک نتایجی که **سهروردی** آنها را، پس از طی مراحل ۱ تا ۳، در مرحلهٔ ۴ با بیانی تمثیلی «بیان» داشته است شخص، می‌باید که خود تجربهٔ آن مراحل را، در باطن و در نفس خود، درک کرده باشد ؟، و یا آنکه می‌تواند بدون تجربهٔ اشراقی، درک بارق الهی و مشاهدهٔ انوار مجرّده، به‌چیستی بیان تمثیلی راه ببرد ؟

متذکر شدیم که از جمله اهمّ مسائل «قسمت اوّل» کتاب **حکمة‌الاشراق** (بجز مسائل منطق صوری که خارج از بحث ما در این مختصر است) **مسأله تعریف** و **مسأله ابصار** واجد اهمیّت ویژه‌ای هستند. ارزش تعریف در فلسفه امری است بدیهی؛ اولا آنچه منطق صوری و منطق مادّی را به‌هم مرتبط می‌کند تعریف است؛ ثانیاً بر مبنای تعریف ماهیّت اشیاء شناخته می‌شوند (چه، مثلا، حدّ تام قول مؤلفی است دالّ بر ماهیّت شیء معرَّف)؛ و ثالثاً تعریف مرحلهٔ نخست هر شیوهٔ ساختمانی فلسفی است. نظریه تعریف **سهروردی** یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسأله است، و پنج نوع تعریفی را که **سهروردی** در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می‌دهد: حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف المسمّی با جزاء المفهوم التّام[۱]، یکی از ابداعات خاصّ اوست. **سهروردی** نظریهٔ تعریف **ارسطویی** را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیّت شیء ندارد، زیرا احتمال دارد در مواردی فصول ذاتی قابل شمارش نباشند.[۲] برای

۱. «المشارع و المطارحات»، نسخهٔ‌خطی، لیدن Or 365، برگ ۱۵ و سهروردی تعریف نوع اخیر را بدینگونه نیز ذکر می‌کند: القول المعرف بحسب المفهوم الشيء.
۲. «حکمة‌الاشراق»، ص ۱۸ الی ۲۱.

سهروردی اینکه شیءای را تعریف کرده باشیم باید یا کلیّه «آحاد» شیء و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شوند، نیز شیء را باید نسبت به‌چیزی که اظهرومقدم برآن است تعریف کنیم[1]. به‌عبارت ساده، **سهروردی**، برخلاف حدّ **ارسطوئی**، تعریف را مبتنی بر نور—که أظهر اشیاء است—و دانش فطری—در رابطه با آگاهی أنائیت متعالیه—می‌داند. یعنی نور موجود در شیء بلاواسطه مشاهده می‌شود و این خود مبنای اصلی تعریف و شناخت شیء در فلسفهٔ اشراق است. متذکر باید شد که همان‌گونه که «ظهور» در «پدیدار شناسی متعالیه» **هوسرل** رابطهٔ شناخت را معین می‌کند، «نور» در فلسفهٔ اشراق پایه اصلی شناخت است. در فلسفهٔ اشراق تعریف صرفاً در قالب یک گزارهٔ صوری نمی‌گنجد و فی‌المثل تعریف **ارسطوئی** انسان به‌عنوان «حیوان ناطق» بر ماهیّت انسان دلالت نمی‌کند. قاعدهٔ اشراقی تعریف مبتنی بر اصل مشاهدهٔ اشراقی است. اِجمالا نظریّهٔ **سهروردی** را به‌صورت ذیل بیان می‌کنیم: در پاسخ به‌سؤال «x چیست؟» (ماهو x ؟)، اوّلا با ذکر ذاتیات x یک تعریف صوری d_1 قالب‌ریزی می‌شود که کامل نیست، سپس مدرِک با توجه به d_1 که موجود است، و شناختِ از انائیت خود که از قبل حاصل شده و نور موجود در مدرِک، «تعریف» کاملتری به‌دست می‌آورد. این تعریف کاملتر را d_2 می‌گیریم، که دربرگیرندهٔ شناخت مدرِک از مدرَک و ایجاد «اضافهٔ اشراقی» بین آندو است. این فرایند تکرار می‌شود و هربار شناخت کاملتری در مرتبه‌ای بالاتر، و لزوماً تعریفی جامع‌تر از شیء حاصل می‌گردد؛ فی‌المثل آن را d_i می‌گیریم. و در نهایت امر نسبت به‌شیء شناخت کامل حاصل شده و تعریف کاملی از آن ارائه می‌شود (مثلاً $D = Lim \sum d_i$). نظریهٔ تعریف **سهروردی** مجزا از مسائل اصلی فلسفهٔ مابعدالطبیعه، شناخت، و وجود نیست؛ و هرچند دارای جنبهٔ صوری مشخصی است، لکن شناخت اشراقی و مشاهدهٔ اشراقی اصول آن را تشکیل می‌دهند، نه صرف شمارش فصول ذاتی. همواره ممکن است فصولِ شناخته نشده، و بنابرآن شمرده نشده (ذکر نشده)، تألیف حدّ تام را غیرممکن سازد. اگر عناصر متشکله یک مجموعه لایتناهی باشند، آیا هرگز می‌توان خود مجموعه را صرفاً مبتنی بر شمارش آن عناصر شناخت؟ و یا اینکه باید خود مجموعه را، چنانچه هست، مشاهده نموده و سپس ماهیّت آنرا درک نمود؟ شناخت اشراقی بر پایهٔ اصل مشاهده استوار است و مشاهده برخلاف استدلال بُعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد.

تحلیل فلسفی **سهروردی** از مسأله ابصار بسیار عمیق و پر ارزش است[2] و ازجملهٔ اصول فلسفهٔ اشراق—علی‌الخصوص در رابطه با اصل مشاهده—به‌شمار می‌رود. بسیاری از مسائل شامل در بحث معرفت و شناخت‌شناسی اشراقی را مبتنی بر این مسأله باید مورد بررسی قرار داد. به‌طورکلی این مسأله را، که همواره مورد توجه فلاسفهٔ قدیم و جدید بوده،

۱. همان کتاب، ص ۱۸.
۲. هروی نظریهٔ ابصار سهروردی را به‌تفصیل در «انواریه» شرح کرده. ر. ک: ص ۱۴۰ به بعد متن حاضر.

از دو جنبه می‌توان بررسی نمود: جنبهٔ اوّل (که توجه ما مخصوصاً باین جنبه معطوف است) جنبهٔ فلسفی آن است که مسأله را مجرّد از مادّه مورد تحلیل قرار می‌دهد (در تحقیقات پدیدار-شناسی جدید نیز بدین جنبه توجه می‌شود)؛ جنبهٔ دوّم دیدگاه پیروان علم طبیعی می‌باشد، و بدیهی است با پیشرفتهائی که بعد از **نیوتون** در طبیعیّات (فیزیک) حاصل شده است، در رابطه با مسألهٔ ابصار، تنها علم‌المناظر قدیم را نمی‌توان در تحقیقات علمی-فلسفی درنظر گرفت، و باید نتایج اخیر علم فیزیک را مورد بررسی فلسفی قرار داد[1]. مثلا باید در تحقیقات فلسفی در باب مسألهٔ ابصار ببینیم **دیراک**، **هایزنبرگ**، **پلانک**، و دیگران، چه می‌گویند؟ و چگونه می‌توان از نتایج علمی کار آنها برای درک و بیان فلسفی مسألهٔ مورد نظر استفاده کرد[2]؟. لکن یقیناً از دیدگاهی فلسفی-علمی می‌توان، تحقیق دربارهٔ چگونگی ابصار، ماهیّت آن، فعل آن، و هستی نور، مطالبی را عنوان نمود و به‌مسألهٔ ابصار جلوه‌ای تازه بخشید.

اصولا فلسفه، چنانچه **ارسطو** در سرآغاز کتاب **مابعدالطبیعة** خود اشاره کرده، ابصار را اشرف احساسات ظاهری می‌داند. این نکته را چنانچه تعمیم دهیم و برای آن دو دلیل زیر را ذکر کنیم: ۱. ابصار امتداد زمانی ندارد؛ ۲. ابصار مستلزم رابطهٔ مادّی بین مبصِر و مبصَر نیست، متوجه چرائی این نکتهٔ اساسی خواهیم شد که مشاهده و بینش در فلسفهٔ اشراق بر تفکر و تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، درنظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است، استقراء و برهان نیز تابع زمان هستند، ولی مشاهده در یک «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظهٔ اشراق است، انجام می‌گیرد. نیز همین نکته اهمیّت تمثیل نور در فلسفهٔ اشراق را روشن‌تر می‌سازد. زیرا هرآینه فعل ابصار را در فضای مخصوص خودش ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که علاوه بر مبصِر و مبصَر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء دیده شود. نتیجه می‌گیریم که رکن اصلی ابصار را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر «هست» و بواسطهٔ آن با دو چشم می‌بینیم، و چه نور مجردی که واسطهٔ بینش ماست.

برای اینکه ارزش نظریهٔ ابصارِ **سهروردی** روشن‌تر شود اجمالا نظریات موجود در زمان او را مورد بررسی قرار خواهیم داد و سپس به‌نظریهٔ خود او اشاره خواهیم کرد. مسأله هشتم کتاب **الجمعُ بین رأیی الحکیمین فارابی** اختصاص به‌مسأله ابصار، و بررسی آراء **افلاطون** و **ارسطو** در این باب دارد[3]. **فارابی** اصل رأی **ارسطو** را در باب مسأله ابصار چنین

۱. متذکر باید شد که سهم عالم بزرگ دنیای اسلام، ابن‌الهیثم، در تکامل علم‌المناظر، سهم بسیار ارزنده‌ای است.

۲. نظام کلی هستی را تنها از طریق فلسفه می‌توان بیان کرد، فلسفه‌ای، که همانند فلسفهٔ قدیم، از نظام‌های ریاضی و نتایج علوم طبیعی بهره بگیرد.

۳. از این رسالهٔ فارابی سود جستیم زیرا علاوه بر ارزش فلسفی آن، ملاصدرا در «تعلیقات» خود بر «حکمة‌الاشراق» از آن استفادهٔ بسیار کرده، که مبین اهمیت آن برای درک مطالب فلسفهٔ اشراق است.

بیان می کند: «انّ **ارسطو** یری أنّ الابصار إنمّا تکون بانفعال من البصر.»[1]؛ و رأی **افلاطون** را: «و **افلاطون** یری أنّ الابصار انمّا تکون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصَر.»[2]، می داند. **فارابی** معتقد است که پیروان **ارسطو** و **افلاطون** نتوانستند به‌معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف پی ببرند و درنتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با **تعصب** نگریسته و تحریف کردند. پیروان **ارسطو** لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، (این رأی البته نظر اصحاب تعالیم مانند **اقلیدس**، و غیره، است که گمان می‌بردند ابصار درنتیجهٔ خروج شیء‌ای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می‌باشد.)، و چنین استدلال می کردند که شیء‌ای که از چشم خارج می‌شود یا هواست، یا ضوء، یا آتش، و در هرسه حال دلایلی بر رد آن آوردند.[3] **فارابی** خود معتقد است که هر دو دسته، به‌علت تعصب، پی به‌اصل مسأله نبردند و درنیافتند که **افلاطون** مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم‌چنین منظور **ارسطو** از انفعال، استحالت یا تغییر در کیفیّت نبوده است. درحقیقت **فارابی** براساس نظریات **ارسطو** و **افلاطون** نظریّه جدیدی را در ابصار ارائه می کند، مبتنی بر دو حرکت یکی در باصر و یکی در مبصَر.

نظریهٔ ابصار **سهروردی** از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر است و یکی از جامع‌ترین نظریاتی است که تا کنون در باب این مسأله عنوان شده. در فلسفهٔ اشراق مبانی ابصار صرفاً

۱. کتاب «الجمع بین رأیی‌الحکیمین»، تصحیح دکتر نصری نادر، بیروت ۱۹۶۸)، ص ۹۱. ارسطو در مواقع مختلفی از کتب خود به‌مسأله ابصار اشاره کرده، من جمله در کتاب «جدل» یا «طوبیقا» (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، درمورد رابطهٔ بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی او در این باره در رسالهٔ «نفس» (۱۸ ۴ الف به بعد) بیان شده‌اند. رسالهٔ حنین «فی الضوء و حقیقته» (چاپ شده در مجلهٔ «المشرق»، سال ۱۸۹۹، ص ۱۱۰۵ الی ۱۱۱۳) درحقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسألهٔ ابصار. حنین آراء ارسطو را اصح آراء در ابصار می‌داند و قائل است که نور جسم نیست چونکه کلیه اجسام وقتی حرکت می کنند حرکتشان تابع زمان است ولی نور در تحرک خود بعد زمانی ندارد. و ازجمله ادله دیگر اینکه محمول در جسم عرض است و نور عرض نیست پس جسم نیست؛ و نیز چون اجسام در مجاورت یکدیگر متراکم و غلیظ می‌شوند، و چون با تکثر انوار غلظت حاصل نمی‌شود، پس نور جسم نیست.

۲. کتاب «الجمع بین رأیی‌الحکیمین»، ص ۹۲. فلوطرخس درکتاب «الاراء الطبیعة» (چاپ شده در «ارسطو طالیس فی‌النفس»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت ۱۹۵۴، ص ۹۵ الی ۱۸۸.) متذکر می‌شود که افلاطون قائل به‌خروج شیء ازچشم نیست، بلکه رأی افلاطون این است که شعاع از چشم خارج می‌شود. نیز افلاطون درکتاب «طیماؤوس» (۴۵ ب–۴۶ الف) ابصار را مبتنی‌بر خروج شیء از بصر نمی‌داند، بلکه سه‌نوع نور را مبنای ابصار می‌داند: نور مجرد صادره از خورشید، نور مجرد در چشم که از چشم خارج شده و با شیء مرئی تلاقی می‌یابد، و رنگ شیء مرئی که از آن ساطع شده و مجرد نیست.

۳. ر. ک: اسکندر افرودیسی «فی‌الرد علی من‌یقول أن الابصاریکون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر»، چاپ شده درکتاب «شروح علی ارسطو مفقودة فی‌الیونانیة و رسائل أخری»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۲۶ الی ۳۰.

در طبیعیات مورد تحقیق قرار نمی‌گیرند، بلکه **سهروردی** این مسأله را شامل در بحث کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم برآنرا در اصل همان قوانین مشاهده می‌داند. یعنی مشاهده به‌حسّ ظاهر و مشاهده به‌حسّ باطن بر مبنای یک اصل کلّی تحقق می‌یابند. این اصل دارای سه رکن می‌باشد: وجود و تکثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابلهٔ شیء مستنیر با چشم سالم است. هرآینه نور وجود داشته باشد چشم می‌بیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به‌وقوع می پیوندد، نه در خود چشم. دیدن و اشراق شعاع در یک آن صورت می‌گیرد؛ در همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیء مستنیر واقع می‌شود (و البته درصورتی که حجاب و حایلی در میان نباشد). مشاهده به‌حس باطن هم بر مبنای همین اصل است، با این تفاوت که وسیلهٔ بینش، قوای باطنی است (فعل مثبت قوه متخیله، چنانکه در متن کتاب **الواریه** هم آمده است)، و پرتو نور، اشراق انوار مجرّده است[1]. در «قسمت اوّل» کتاب **حکمة‌الاشراق** (در فصل ثالث از مقاله ثالثة)، **سهروردی**، (چنانکه روش او در این کتاب است)، آراء دیگران را که صحیح نمی‌داند رد می‌کند و سپس نظریات خود را (علی‌الخصوص در «قسمت دوّم» کتاب) عرضه می‌دارد[2]. پیرامون مسأله ابصار **سهروردی** ابتدا جسمیّت و لونیّت شعاع را رد می‌کند[3]. شعاع را «هیئت» می‌داند که حاوی جنبهٔ تموجی نور است؛ آن قسمت از نور که ما به‌حسّ ظاهر می‌بینیم. **سهروردی** سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم‌المناظر را رد می‌کند که می‌پندارند ابصار خروج شیء از چشم به‌صورت مخروطی که قاعده آن بر مبصَر و رأس آن در چشم می‌باشد[4]؛ و نیز رأی **ارسطو** را که ابصار را انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیّه می‌داند، بدلیل آنکه انطباع صور بزرگ در جلیدیه محال است، صحیح نمی‌داند[5]. بنابراین چون دانسته شد که ابصار به‌مناسبت انطباع صورت مرئی در چشم نیست و نیز بوسیلهٔ خروج شیء از بصر هم نمی‌تواند باشد، تنها در نتیجه مقابلهٔ شیء مستنیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که منجر به‌فعل دیدن می‌شود درصورتی تحقق می‌پذیرد که حجابی بین باصر و مبصَر نباشد[6]. و حجاب مانع مشاهده، بزعم **سهروردی**، یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور شود، و یا عدم نور و یا تاریکی[7]. از نظر **سهروردی**، هرآینه نور

۱. اجمالا متذکر می‌شویم که در «پدیدار شناسی متعالیه» هوسرل نیزانائیت متعالیه چون از خود آگاه است در لحظهٔ تلاقی با آنچه ظاهر و مشهود است (evidenz) از آن شناختی حاصل می‌کند.

۲. ر.ک: «حکمة‌الاشراق»، ص ۹۷ الی ۱۰۳. در «حکومة» ۸ و ۹ سهروردی آراء مختلف ابصار را رد می‌کند.

۳. «حکمة‌الاشراق»، ص ۹۷. این مطالب را در «المشارع و المطارحات» سهروردی به‌تفصیل بیان می‌کند.

۴. همان کتاب، ص ۹۹ به‌بعد.

۵. همان کتاب، ص ۱۰۱.

۶. همان کتاب، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۷. همان کتاب، ص ۱۸۷ به‌بعد.

وجود داشته باشد، و وسیلهٔ مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم در ابصار به‌حسّ ظاهر؛ و قوای باطنهٔ تزکیه یافته و صافی شده در مشاهدهٔ اشراقی به‌حسّ باطن)، و حجاب بین مدرِک و مدرَک نباشد، أنائیتِ خودآگاه، مدرَک را، دفعتاً درمی‌یابد و در او نسبت به‌آن (مدرَک) معرفت حاصل می‌شود، و این همه در پرتو اشراقِ نور است[1]. حال باید ببینیم که رکن اول مشاهده و ابصار — یعنی وجود و تکثر نور — چگونه در فلسفهٔ اشراق بیان می‌شود، و این خود اساس بحث وجود در فلسفهٔ اشراق و مبیّن نبوغ و دید عمیق فلسفی **سهروردی** است. نورالانوار مبدأ اوّل و ینبوع حیات است، و از نورالانوار، که فیّاض بالذّات و واجد جود مطلق است، نزدیک‌ترین نور (النورالاقرب) — یعنی نور اوّل — حاصل می‌شود. این نور به‌نورالانوار پیوسته است و از آن منفصل نمی‌گردد[2]. نورالانوار افاضهٔ نور می‌کند زیرا که «هست»، ولاغیر. انواری که صادر می‌شوند مبانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به‌کلیّهٔ نقاط عالم کون و مکان می‌رسانند. بنابر اصل اشراق و اصل قهر — حاکم بر انوار مرتبت بالا نسبت به‌انوار مرتبت پائین‌تر — و اصل عشق و مشاهده — حاکم بر انوار مرتبت پائین نسبت به‌انوار بالاتر — تمام موجودات به‌ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت انتظام یافته است. هستی نورالانوار مجزا از فعل او نیست و به‌واسطهٔ افاضهٔ انوار مجردهٔ طولی و عرضی و کلیّهٔ انوار مختلفهٔ دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آنرا می‌توانند درک کنند. این نحوهٔ صدور با صدور **نو-افلاطونی افلوطین** تفاوت دارد. زیرا از «واحد» — که **افلوطین** در «تاسوعات» خود به‌آن اشاره کرده — «عقل کل» صادر می‌شود و از واحد منفصل و مجزاست امّا «انوار» در فلسفهٔ اشراق، تنها به‌نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند. به‌عبارت دیگر ترتیب انوار — و وجود — در فلسفهٔ اشراق بالتّشکیک است.

و اکنون اجمالاً نحوهٔ تکثر نور را در فلسفهٔ اشراق ذکر می‌کنیم: نور اوّل نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اوّل تحرک مشاهده و عشق است نسبت به‌نورالانوار، و یک جهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به‌انواری که از آن در مرتبت پائین‌تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به‌آن متعلق است، و این دو قابل و پذیرندهٔ نور مجرداند. پس از حصول نور اوّل، این نور نورالانوار را مشاهده می‌کند، که در لحظهٔ مشاهده برآن پرتو افکنده و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می‌شود، که نور دوّم است. این نور دو نور می‌گیرد: یکی از نورالانوار، بلاواسطه، و یکی با واسطهٔ نور اوّل (چون نور اوّل و دیگر انوار مجرّده «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن‌ها عبور می‌کند و نیز منعکس کنندهٔ

۱. نیز ر. ک. ص ۱۴۱ به‌بعد متن کتاب حاضر.
۲. این نحوهٔ صدور با نحوهٔ صدور نظام ارسطوئی، که عقول مجرده از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی، کاملاً متفاوت است. در اصطلاح، نظام فلسفهٔ اشراق را «پیوسته» می‌نامیم که انوار مجرده در این نظام غیرقابل شمارش و لایتناهی هستند.

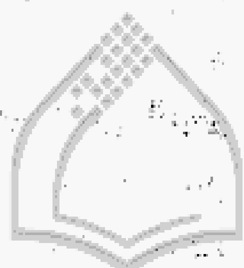
تمامی آنچه «درک» می کنند هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یک نور بلاواسطه از نورالانوار کسب می کند، و یک نور با واسطهٔ نور اوّل، و دو نورِ متعلق به‌نور دوّم را نیز می گیرد؛ و هم براین اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، و الخ. بنابراین، نحوهٔ تکثر نور، بر مبنای فورمول $2^{(n-1)}$ (n عبارت از مرتبت نور است) انجام می گیرد[۱].

ملاحظه می‌شود که نظریهٔ **سهروردی** پیرامون ابصار و مشاهده، نظریهٔ فلسفی بسیار عمیقی است؛ و جا دارد که بیش از این‌ها پیرامون آن تحقیق شود.

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرآینه که شخصِ واجدِ سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرک قرار گیرد، و حجابی در میان نباشد، و واسطهٔ فیض از میان نرفته باشد، آن شخص آن شیء را چنانکه هست در خواهد یافت، و در او شناخت حاصل خواهد شد.

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست   تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

حسین ـ ضیائی



۱. نوراول مرتبهٔ ۱، نوردوم مرتبهٔ ۲، نورسوم مرتبهٔ ۳، و غیره. پس اگر بخواهیم «تعداد» انوار نور مرتبهٔ دهم را، مثلا حساب کنیم طبق فورمول، حاصل 2^9 خواهد بود.

شیوهٔ تصحیح متن و نشانه‌گذاری:

در خاتمه لازم است متذکر شویم که در تصحیح متن حاضر، از رسم‌الخط متداول جدید استفاده شده است و کوشیده‌ایم با نقطه‌گذاری، و درمواردی، با اضافه کردن کلمه یا کلماتی، که با علامت [ ] مشخص ساخته‌ایم، خواندن متن را بر خواننده آسانتر کنیم. نشانه های اختصاری منتخب برای متن منقح **انواریّه**، به‌طور عمده، ازقرار زیر هستند:

[ ]...	اضافات مصحح به‌متن، کلمات یا عبارات متن **حکمةالاشراق و** متن **شرح قطب‌الدین شیرازی** که در **انواریه** ذکر نشده‌اند؛ درصورتی که مصحح تشخیص داده باشد که اضافهٔ آن ضروری است.
[[ ]]...	مواردی که **هروی** از **شرح قطب‌الدین شیرازی** نقل کرده؛ اعم از ترجمه، اقتباس، و یا نقل عین عبارات عربی. در پانوشت‌ها، مواردی را که **هروی** به‌اقتباس ـترجمه دست زده، از مواردی که عبارتی را ترجمه نموده، با ذکر «اقتباس از شیرازی» آن موارد را از یکدیگر مشخص داشته‌ایم.
(ـم.)...	اضافات مصحح در پانوشت‌ها.
(ن)...	عبارت یا کلمه در نسخه چنین بوده و مصحح عبارت دیگری را انتخاب و جایگزین نوشتهٔ مندرج در متن کرده است (بر مبنای متن **حکمةالاشراق** چاپ **کربن**، و یا متن **شرح شیرازی**، و یا دیگر متونی که هروی از آنها استفاده نموده).
حک. کربن ۲...	کتاب **حکمةالاشراق**، در **مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق** تصحیح **هانری کربن**، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱.
شیرازی...	کتاب **شرح حکمةالاشراق** اثر **قطب‌الدین شیرازی**، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳.
ص.....	صفحه.
س.....	سطر.
ر. ک.....	رجوع کنید به.
...	تلخیص متن از جانب **هروی**.

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

سپاس بیقیاس مرخدای را سزاوار است که هستی جمیع موجودات از وجود فائض الجود اوست، بلکه هست حقیقی همواست، و ماسوای او ظلّ وجود او، اوست شمسُ الشّموس و نورُ الانوار و منبعُ الخیرات و فائضُ الانوار، جلّ جلاله و عمّ نواله و عزّشأنه و عظم برهانه، و صلوات بلانهایات فائض روح مَطِر، سیّد کاینات و زبدهٔ ممکنات سیّد اصفیا محمّد مصطفی باد. آنکه انوار قواهر[1] عالیه و انوار مدیدهٔ اسفهبدیّه به تبع اوست، بل نور او منبع الانوار، و حقیقت او مخزن الحقائق والآثار، و ذات او مجمع ذوات الانبیاء والاحبار[2]، کما قال علیه وآله السلام: «اول ما خلق الله نوری.» و قال علیه وآله افضل الصّلواة: «أنا من نورالله والمؤمنون من نوری.» و بر آل و اصحاب و جمیع تابعان و مقتدیان ملّت او صلواة دائماً کثیراً کثیراً.

اما بعد، چنین گوید اقلّ عبادالله الصمّد، محمد شریف نظام الدین احمدبن الهروی، که چون این ضعیف را حضرت واهب النّعم بعد از تحصیل حکمت طبیعی و الهی به طریقهٔ مشائین و بعضی از علم ریاضی و تعلم علم تصوّف و سلوك، توفیق مطالعهٔ کتاب «حکمت اشراق» که از مصنّفات شیخ الشّیوخ العالم العامل الفاضل الکامل صاحب الاشراقات و الانوار[3]، ذات مظهرالبوارق والمغارب، صدرنشین حکمای اشراقیین[4] و مشائین، سردفتر مرتاضین و مجاهدین، منبع المعارف والحقایق، مطلع الانوار والدقائق، شیخ شهاب الملّة والدّین، سهروردی، المشهور به شیخ المقتول والشهید، کرامت فرمود و اکثر معانی دقیقه و اسرار غریبه را که در این کتاب مذکور شده است مطابق یافت به اموری که مشایخ اسلام و صوفیان عالی مقام بعد از مجاهدات نفسیّه و ریاضات بدنیّه مشاهده نموده‌اند، بنابراین [بـ] جا است که اکثر مسائل «قسم ثانی» ازکتاب مذکور راکه مشتمل است بر بیان احوال نورالانوار و تقدّس وکیفیت افاضهٔ جود او بر انوار قاهره و انوار مدیدهٔ[5] اسفهبدیه و الهَیئة[6]

۱. قواهر (ن).
۲. اخبار (ن).
۳. انوار (ن).
۴. اشرقین (ن).
۵. مده او (ن).
۶. السیه (ن).

و نسبتهای انوار قاهره با همدیگر و به‌انوار مدبّره [و] حقایق عوالم اربعه که عالم انوار مجرّده و عالم انوار مدبّره و عالم برازخ و عالم مثال است، شرحی به‌زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلّف عبارت، تا خلاصه بنویسد اکثر مسائل حکمت اشراق [را] که مصنف، قدّس سرّه، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی به‌مکاشفه و مشاهده دریافته است، به اکثر طالبان شاهراه حقیقت ظاهر گردد. و این ضعیف به‌شکرانهٔ این موهبت عظمیٰ قیام و اقدام نموده باشد. و اگر به‌امداد و معاونت از روح پرفتوح مصنّف، قدس سره، [از] بودی حل معانی دقیقه و اسرار غریبه و رموز عجیبهٔ این کتاب ازین فقیر بی‌بضاعت صورت نبستی؛ و بعون‌الله و حسن توفیقه بعد از حصول بعضی از شرایط مطالعهٔ این کتاب و ادراک معانی که مذکور شده است در وی، چنانچه مصنّف بیان فرموده است، شروع در کشف غطاء از چهره و جمال آن [معانی] ابتدا نموده و از ارواح جمیع سالکان طریق قویم، استمداد طلبیده در زمان قلیل [به] آخر رسانید، الحمدلله علی ذلک. و این مختصر را «انواریّه» نام نهاده شد.

و بر ارباب بصیرت و اصحاب طریقت مخفی نماند که اگرچه این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» کتاب، ولیکن چون مقصود اصلی از تصنیف کتاب بیان مسائل «قسم ثانی» است و آنچه در «قسم اول» است به‌منزلهٔ مقدّمات این مسائل است، پس این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» [و] درحقیقت شامل جمیع مسائل کتاب است. و چون این کتاب با صِغَر حجم، کثیرالعلم، عظیم‌الشّأن، واضح البرهان است، چنانچه در تعریف و توصیف آن افضل الفضلاء المتألهین و اعلم العلماء المتأخّرین قطب‌الدّین محمود، المشهور به علّامهٔ شیرازی در شرح این کتاب فرموده است:

[[ولا یعرف علی وجه الارض فی ما بلغنا کتاباً فی النّمط الالهی والنّهج السّلوکی أشرف منه و أعظم ولا انفس و اتم من شأنه أن یکتب سطوره بالنّور علی[1] خدودالحور ظاهراً و ینقش معانیه بقلم العقل علی لوح النّفس باطناً و هو حکمة الشّیخ و اعتقاده و علیه اعتضاده واعتماده.[2]]]

بنابراین بعضی از شرایط تعلّم این کتاب را ذکر کرده می‌شود که بدون حصول آن شرایط، شروع نمودن در مطالعهٔ این کتاب و مباحثهٔ این مسائل موجب ضلالت و گمراهی است: شرط اول آنکه متعلّم از عناد و تعصّب هدایت و ملل که سد راه معرفت است، دور باشد و به انصاف و طلب حقّ مایل بود و غرض او از تحصیل مسائل این کتاب ادراک اسرار الهی و معرفت ذات و صفات باری بوده باشد، نه مال و جاه و تأخّر[3] و تفوّق. شرط دویّم آنکه حکمت طبیعی و الهی به‌طریقهٔ مشائین و علم ریاضی و علم به‌منطق و علم مکاشفه که آن را علم تصوّف می‌گویند و علم معامله که عبارت از علم تهذیب اخلاق و علم سلوک مشایخ

۱. حدود الجور ظاهراً او بتنفس (ن).
۲. شرح حکمة‌الاشراق، قطب‌الدین محمد شیرازی، تهران ۱۳۱۳، چاپ سنگی، ص ۳، س ۸ الی ۱۱ (من بعد، شیرازی).
۳. متأخر (ن).

است تحصیل نموده باشد، و از تفسیر و حدیث نیز عاری نباشد. شرط سیّوم آنکه از جمیع معاصی ثابت شده، و التجا به کتاب الله و سنّت رسول‌الله آورده، و از روی جدّ و جهد بر جمیع اوامر الهی عمل نموده، و از جمیع مناهی خود را محافظت می‌نموده باشد. شرط چهارم آنکه از اکثر اخلاق ذمیمهٔ باطن خود را پاك ساخته باشد، و بعد از حصول شرایط مذکوره طلب شرایط دیگر که مصنف، رحمه‌الله، در این کتاب بیان فرموده است باید کرد؛ و بعد از حصول جمیع شرایط از عالم این کتاب تعلّم باید نمود تا استعداد ترقّی به‌عالم انوار حاصل نموده از درگاه ایزد سبحان نجات یابد، و بالله توفیق.

قوله: اما بعد فاعلموا اخوانی... ان تلتمسون منّی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیه ما حصل لی بالذّوق فی خلواتی و منازلاتی.[1]

این خطاب به‌شاگردان خود فرموده است که ای عزیزان التماس کردید شما از من که بنویسم از برای شما کتابی، که ذکر کنم در وی مسائلی [که] مرا در خلوت، بعد از استحکام حکمتین نظری‌وعملی، به‌الهام ربانی معلوم شده است. و [[مراد از«خلوت» اعراض از امور بدنی و اتّصال به‌مجردات مقدسه است، نه خانهٔ خالی؛ زیرا که خلوت حقیقی عبارت از ترك مألوفات و محسوسات و قطع خواطر وهمی و خیالی است، پس اگر شخصی در خانه‌ای خالی باشد و ترك مألوفات نکرده باشد و خواطر شیطانی او که عبارت از عمل قوّهٔ وهمی و خیالی است قطع نشده، او در فرقت است نه در خلوت. و لهذا اکثر نفوس اقویا را خلوت در انجمن میسّر است. و مراد از «مَنازلات» مقامات سالك است که در کتب تصوف از آن به‌منازل انا ولا انت، ولا انا و انت، ولا انا ولا انت و امثال آن تعبیر کرده‌اند.]][2]

قوله: ولکلّ نفسٍ طالبةٍ قسطٌ من نورالله عزّوجلّ قلّ او کثر.[3]

یعنی هریک از سالکان الهی را حصّه‌ای از انوار الهی به‌قدر استعداد فایض می‌شود. زیرا که سالك مبتدی هرچند جهد و جدّ می‌نماید به‌مدارج عالیه ترقّی می‌کند و حقایق اشیاء او را ظاهر می‌شود، و یا متخلّق به‌اخلاق الهی می‌گردد و در احاطهٔ معلومات و تجرّد از جسمانیّات. و غرض از ذکر این عبارت این است که هر طالب را حصه‌ای از انوار الهی می‌رسد و من از جملهٔ طالبان حقیقی. و حصه‌ای که مرا رسیده است در این کتاب بیان می‌کنم. و این عبارت را از روی تواضع فرموده است، [[زیرا که این «قسط» از انوار الهی که در این کتاب بیان کرده است قسط عظمای منتهی است، نه قسط ضعفای به‌مبتدی.]][4]

قوله: ولکل مجتهد ذوق نقص او کمل.[5]

۱. مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ص ۹، س ۶ الی ۱۱ (من‌بعد: حک. کربن ۲).
۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۳، س ۱۲ الی ۱۷.
۳. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۱ و ۱۲.
۴. شیرازی، ص ۱۴، س ۳ و ۴.
۵. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۲.

[[زیرا که در مجتهدین مراتب بسیار است و هرچند مجتهد کاملتر ذوق دریافت اسرار آلهی او بیشتر، و هرچند ناقص‌تر کمتر است]].[1] و مراد از «ذوق» حالت ادراک حقایق اشیاء است به فکر یا به الهام دفعی که بدون ترتیب مقدمات ظاهر شود.

قوله: فلیس العلم[2] وقفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت.[3]

جماعتی از ضعفا گفته‌اند که حکمت و تصوّف ختم شده است و در اواخر زمان ممکن نیست که شخصی پیدا شود که در عمل علم به‌مرتبهٔ ایشان رسیده باشد. و مصنّف، قدس سره، می‌فرماید که در قبض بسته نشده است تا بگوییم که راه اتّصال به‌عالم ملکوت مسدود شده است، زیرا که اعتقاد کردن به این امر بدون ظهور برهان از جهل است.

قوله: بل واهب العلم بالافق المبین.[4]

یعنی عقل فعّال همیشه بر افق مبین که نهایت عالم عقل است موجود است، و بخل در مبادی نیست، پس بسته‌شدن ابواب فیوض ممکن نیست. ولیکن به‌سبب اقتضای اوضاع فلکی و بعد عهد از انبیاء قلّت مجتهدین ممکن است.

قوله: و شرّ القرون ماطوی فیه بساط الاجتهاد.[5]

یعنی بدترین قرنها قرنی است که بساط سیر و سلوك به‌حق کشیده شود.[6]

یعنی مجتهد مرشد را در آن قرن ظاهر نباشد. و بهترین قرنها قرنی است که مجتهدین در وی و مرشدین در آن قرن ظاهر باشند. و هر[چه] مجتهد و مرشد کاملتر باشد شرافت قرن بیشتر خواهد بود.[7] و لهذا سیّد کاینات، علیه افضل الصلواة، فرموده است که: «خیرالقرون قرنی.» زیرا که آن حضرت اجل المجتهدین و اعظم المرشدین بوده است. و قرن به‌نزد بعضی هشتاد سال و به نزد بعضی سی سال است.

قوله: وانقطع فیه سیرالافکار.[8]

عطف است بر «ماطوی فیه بساط الاجتهاد». یعنی بدترین قرنها آن است که منقطع شده باشد در وی سیر افکار. و «فکر» عبارت از ترتیب امور معلومه است از برای تادی به امر مجهول.[9] و چون تفکر در حقایق اشیاء از جملهٔ عبادات، بلکه منبع طاعات است، بنابراین

۱. شیرازی، ص ۱۴، س ۵ الی ۷.
۲. العالم (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۲ و ۱۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱ و ۲.
۶. کشیده شدن را ظاهراً به‌معنی برچیدن آورده است. (م.)
۷. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۴ الی ۱۶.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۲.
۹. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۸ و ۱۹.

فرموده است که بدترین قرنها آن است که در آن قرن علمائی که استخراج مسائل به فکر و نظر می کرده باشند موجود نباشند.

قوله: و اختتم فیه باب المکاشفات.[1]

یعني مسدود شده باشد در آن قرن باب مکاشفات. و «مکاشفه» عبارت از ظهور امر عقلی است به الهام، دفعة من غیر فکر و نظر، در حال بیداری یا ما بین النوم و الیقظة.[2]

قوله: و انسدّ طرائق المشاهدات.[3]

قال الشارح: [[والمشاهدة اخص من المکاشفة والفرق بینهما ما بین العام والخاص... لکن المصنف، رحمه‌الله، قال في رسالة المسماة بـ«کلمة التصوف»[4] المکاشفة[5] فی حصول علم للنفس،[6] امّا [بفکر أو] بحدس او بسانح غیبی متعلق بامر جزئی... والمشاهدة [فی] شروق [الانوار] علی النفس بحیث ینقطع منازعة الوهم.]][7] هذا کلامه رحمه‌الله. مراد از «شروق» انوار ظهور به علم است به مرتبهٔ که در وقوع او شک و شبهه نماند. و به این معنی بین المکاشفة والمشاهدة عموم و خصوص من وجه بوده باشد.

قوله: و قد رتّبت لکم قبل هذا الکتاب و في اثنائه عند معاوقة القواطع عنه کتباً علی طریقة المشّائین.[8]

یعني پیشتر از تصنیف این کتاب و در اثنای تصنیف این، ترتیب داده‌ام از برای شما کتابهائی که مشتمل است بر مسائل حکمت طبیعی و الهي به طریقهٔ مشائین. و ازین عبارت ظاهر می‌شود که بعضی ازین کتاب[ها] را پیشتر از شروع تصنیف این کتاب اتمام نموده است و بعضی را بعد از شروع در تصنیف این شروع نموده است. و پیشتر از اتمام این اتمام نموده است.

قوله: ومن جملتها المختصر الموسوم بـ«التلویحات اللوحیة والعرشیة»[9] المشتمل علی قواعد کثیرة و لخصّت فیها القواعد مع[10] صغر حجمه، و دونه «اللمحات»[11] و صنّفت غیرهما.[12]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۲: وانحسم باب المکاشفات.

۲. شیرازی، ص ۱۵، س ۱ الی ۳.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۲ و ۳: وانسد طریق المشاهدات.

۴. «کلمة التصوف»، تصحیح نجفعلی حبیبی در «سه رساله از شیخ اشراق». تهران، ۱۳۵۶.

۵. المکارم (ن).

۶. النقش (ن).

۷. شیرازی، ص ۱۵، س ۵ الی ۸.

۸. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۴ و ۵.

۹. «التلویحات اللوحیه والعرشیه»، نام رساله‌ای است از سهروردی. بخش الهیات آن (العلم الثالث) را کربن چاپ کرده است. «مجموعة فی الحکمة الالهیة» استانبول، ۱۹۴۵. نسخهٔ کاملی از «التلویحات» در دست هست: نسخهٔ کتابخانهٔ برلن، شمارهٔ ۵۰۶۲.

۱۰. الجمع (ن).

۱۱. «اللمحات» شیخ اشراق، تصحیح امیل مألوف، بیروت، ۱۹۶۹.

۱۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۵ الی ۷.

از جمله مصنّفات مصنّف، قدس سره، «تلویحات» کتاب مبسوطی است که اکثر مسائل حکمی با براهین به‌شرح بسیط در وی مذکور شده است. و مراد از «غیرهما» «مقاومات» و «مطارحات»[1] است.

قوله: و منها ما رتّبته فی ایام الصّبی.[2]

مانند «الواح»[3] و «هیاکل»[4] و رسائل دیگر.

قوله: و هذا سیاق آخر.[5]

یعنی آن کتب که تصنیف کرده‌ام بر طریقهٔ مشائین است، و این کتاب، جمیع به‌طریقهٔ اشراقیان نوشته شده است. و چون طریقهٔ اشراقیان و مأخذ ایشان بر ذوق و کشف و مشاهده است، نه بحث و نظر، بنابراین مسائل این کتاب نیز مأخوذ است از الهام و مشاهده، نه فکر و نظر، چنانچه معلوم خواهد شد، انشاءالله تعالی.

قوله: و طریق اقرب من تلک الطریقة.[6]

ای طریقةالاشراقیین اقرب الی الحقّ من طریقةالمشائین. زیرا که بر دلیل محض چندان اعتماد نیست. چنانچه مولانا جلال‌الدّین محمد رومی می‌فرماید، شعر:

پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

قوله: ولم یحصل لی اولا بالفکر [و] النّظر بل کان حصوله بامر آخر. ثم طلبت الحجة علیه.[7]

یعنی مسائل این کتاب اولا به الهام معلوم شده است و بعد از آن به تفکر دلایل نیز بر آن مطالب ظاهر شده است.

قوله: و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یُبتنی علیه و غیره یساعدنی علیه کلّ مَن سلک سبیل الله عزّوجلّ.[8]

مراد از «علم انوار» معرفت مُبدِع اول است و عقول و نفوس و انوار عرضیه و آنچه متعلق شده است. و مراد از «ما یُبتنی علیه» مسائل علم طبیعی و الهی است که در این مختصر

۱. «مقاومات» و «مطارحات» دو رساله از شیخ اشراق که مطارحات با نام «مشارع و مطارحات» نیز معروف است، بخش الهیات آن (العلم‌الثالث) در «مجموعة فی‌الحکمة‌الالهیة» چاپ شده است. تصحیح کربن، استانبول، ۱۹۴۵. نسخهٔ کاملی از آن در دست است: نسخهٔ لیدن، Or.365.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۷.

۳. مراد «الواح عمادی» است که در مجموعهٔ مصنفات فارسی سهروردی، به تصحیح نصر و کربن چاپ شده است، تهران، ۱۹۷۰.

۴. مراد «هیاکل‌النور» است.

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۸.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۸.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۹ و ۱۰: ولم یحصل لی اولا بالفکر بل کان...

۸. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۱ و ۱۲.

مذکور خواهد شد، لاشتمال القسم الثاني عليها. و مراد از «غيره» بعضی از مسائل طبيعی و الهی است که بر علم انوار موقوف نيست و آن مسائل در آخر قسم اول مذکور شده است. يعنی در جميع مسائل اين کتاب مرا ارواح جميع انبيا و حکما و اوليا امداد نموده است و به برکت امداد ارواح ايشان حقّ حقيقی ظاهر شده است[1].

قوله: و هو ذوق امام الحکمة و رئيسها افلاطن صاحب الأيد والنّور.[2]

يعنی آنچه از علم انوار در اين کتاب مذکور شده موافق عقيدت افلاطن [است]. قال الشّارح: [[لأنّه موافق لما هو مذکور فی کتبه المسمّی بـ«طيماوس» و بـ«فاذُن» و فی رسائله ايضاً.]][3] اين کتاب[های] افلاطون را با اکثر کتب حکمای يونان در زمان مأمون خليفه، از يونانی به عربی ترجمه کرده‌اند، چنانچه از کتب تواريخ معلوم می‌شود. و [[«ايدی» جمع «يَد» است و يد به معنی نعمت، و چون در لغت بعضی عربان بی «يا» آمده است، چنانچه المهتدی را المهتد می‌گويند، بنا برآن [صاحب] ايد گفت، يعنی صاحب نعمت و نور؛ کما قال الله تعالی: «اولی الايدی والابصار».[4] و افلاطون را امام از آن جهت گفته است که افلاطون قدوهٔ حکمای الهی است در حکمت نظری؛ حتی در هر امور که او را شک واقع می‌شد خلع بدن نموده، در الواح عاليه، آن امر را بعينه مشاهده می کرد و بعد از عود نمودن به بدن از آن خبر می‌داد.]][5] و رئيس بدان سبب گفته است که در حکمت عملی از متقدمين و متأخرين شخصی به مرتبهٔ او نرسيده بود.

قوله: و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس الی زمانه من عظماء الحکماء و اساطين الحکمة مثل انباذقلس و فيثاغورس و غيرهما.[6]

يعنی و همچنين آنچه در اين کتاب مذکور شده است مطابق مذهب جميع قدمای حکمای اشراقی است. و هرمس را والد حکما بدان سبب گفته است که اکثر علوم حکمت را او تدوين نموده است، و جميع حکمای مشهور تلامذهٔ او بوده‌اند. می‌گويند که هرمس ادريس است عليه‌السلام. و مراد از غيرهما سقراط و اُسقُلينوس و برتاسس و آغاثاذيمون و دتيوس و بوذاسف و امثال ايشان است. و منقول است که برتاسس، ايوب و آغاثاذيمون، شيث است، عليهما‌السلام. و اين حکما از حکمت و نبوت نصيب تمام داشته‌اند. و مراد از حکمت چيزی

۱. هروی در اين قسمت از شرح شيرازی سود جسته است. ص ۱۶، س ۹ الی ۱۲. (من بعد با ذکر «اقتباس از شيرازی» قسمتهايی را که هروی از شرح شيرازی سود جسته است از موارد ديگر ــ که عيناً نقل و يا ترجمه کرده، و با ذکر «شيرازی» مشخص شده است ــ متمايز می کنيم. م.)

۲. حکمة. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۲ و ۱۳.

۳. شيرازی، ص ۱۶، س ۱۳ و ۱۴.

۴. قرآن مجيد، سورهٔ ۳۸، آيهٔ ۴۵.

۵. اقتباس از شيرازی، ص ۱۶، س ۱۵ الی ۱۷.

۶. حکمة. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۳ و ۱۴.

است که در قرآن مجید توصیف و تعریف شده است، کما قال‌الله: «و من یؤت‌الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً»[1] و قوله عزّوجلّ: «و لقد آتینا لقمان‌الحکمة»[2] وقوله تعالی خطاباً للنبی، صلعم، : «أدعُ الی سبیل ربّک بالحکمة والموعظة الحسنة»[3] الی غیرذلک من‌الآیات‌الدّالة علی شرف‌الحکمة و علوّ مرتبتها. و این طایفه متخلّق به‌اخلاق الهی بوده‌اند در احاطهٔ معلومات و تجرّد از جسمانیات و ایصال فیوضات و خیرات برماتحت خود؛ کماقال‌النّبی، صلعم: «تخلقوا باخلاق‌الله.» ای تشبهوا به فی الاحاطة بالمعلومات والتّجرّد عن‌الجسمانیات و انتشار-الفیوض والخیرات. و این قوم گفته‌اند که: الفلسفة هی‌التّشبه بالاله بقدرالطاقةالبشریة لتحصل-السّعادةالبدنیة. حکیم درحقیقت ایشان بوده‌اند، نه بعضی از متأخّرین به‌مشّائین که اکثر مردم ایشان را حکیم خیال می‌کنند؛ زیرا که این طایفه حکمت را ازکرّت جدل [و] بحث وگفتگوی و قیل وقال زیاده از واجب ضایع ساخته گمراه صورت و معنی شده‌اند. ایزد، تعالی، همه را هدایت به‌صراط مستقیم فرماید. و «اساطین» از آن جهت گفته است که اسطوانه چیزی است که سقف خانه به‌اعتماد او می‌باشد. چون هریک از این حکما صاحب شریعت و ملّت بوده‌اند، پس هریک اسطوانه دین[4] ومعتمدٌعلیه ملّت بوده است. مخفی نماند که در هرمحل از این کتاب که لفظ متقدّمین یا قدما مذکور می‌شود مراد طایفه‌ای از حکما است که پیشتر از افلاطون بوده است. در هرمحل که لفظ متأخّرین مذکور شده است مراد جماعتی است که بعد از افلاطون بوده‌اند، زیرا که رئیس و امام حکما افلاطون است، پس تقدّم و تأخّر نسبت به‌او اعتبار نمودن أولیٰ است.

قوله: وکلمات‌الاوّلین مرموزة.[5]

و سبب رمزنمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گمراه نگردند، زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به‌عالم تعبیر آورده می‌شود بغایت دشوار است، پس اگر رمز کرده نشود احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به‌سبب قلّت تدبیر، به‌معانی حقیقی انتقال نتواند کرد و به‌حیل مرکب مبتلا گردند. [[بعداز رمزنمودن، عوام ازظاهرآن عبارت آنچه لایق به‌حال ایشان است می‌فهمند، و خواص از معانی حقیقی مستفید می‌گردند و لهذا کلام باری، عزّوجلّ، و اصحاب نوامیس مرموز واقع شده است.]][6]

قوله: وما رُدَّ علیهم فانّه و ان کان متوجّهاً علی ظاهر اقاویلهم لم یتوجّه علی مقاصدهم.[7]

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۶۹.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۳۱، آیهٔ ۱۲.
۳. قرآن مجید، سوره ۱۶، آیهٔ ۱۲۵.
۴. اسطوار برین (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۵.
۶. اقتباس ازشیرازی، ص ۱۷، س ۱۳ الی ۱۵.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۵ و ۱۶: ومارُدّ علیهم و ان کان...

[[موریالوس[1] حکیم که شاگرد افلاطون بوده است، در زمانی که ارسطو در ردّ کلام اوایل سخن می‌کرد، در جواب گفته است که کلام اوایل مرموز است و ردّ کلام مرموز معقول نیست، زیرا که ردّ کردن موقوف است بر فهمیدن مطلوب، و مطلوب کلام مرموز فهمیده نمی‌شود.]][2]

قوله: و علی هذا یُبتنی قاعدة اهل المشرق فی النور و الظلمة و هم حکماء الفرس مثل جاماسب[3] و فرسناد شیر و شتر[4] و بزرجمهر و من قبلهم.[5]

یعنی مدار حکمای فارس نیز بر رمز است. و مراد از «من قبلهم» کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت است. و مراد ایشان از این عبارت که نور و ظلمت دو اصل است، واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است. زیرا که موجود یا واجب است یا ممکن، پس آنکه بعضی مردم از لفظ اصل، اله خیال کرده، حکم بر کفر ایشان کرده‌اند محض خطا و خطای محض است. زیرا که شخصی که شمه‌ای از عقل در وی باشد به‌تعدد اله قائل نمی‌شود، پس از آن حکمای عالیمقام که صاحب مکاشفات و مشاهدات بوده‌اند این عقیدت چگونه صورت امکان داشته باشد؟ و چون مصنّف، قدس سره، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی و ریاضات بدنیّه و مجاهدات نفسانیّه مشاهدهٔ حقّ حقیقی نموده بود و کلام ایشان را مطابق مأثور[6] گفته و [برطبق] شهود یافته است، لاجرم بدین کتاب اِخبار طریقه ایشان نموده است. قال الشّارح: [[وقد اتلف حکمتهم حوادث الدّهر و اعمها[7] زوال ملک عنهم و احراق الاسکندر [الاکثر] من کتبهم]][8] و حکمتهم. و سبب سوختن کتب ایشان این است که از اوضاع افلاک در آن عصر این چنین یافته باشد که مطالعهٔ آن کتب موجب ضلالت مردم می‌شود، والاّ از اسکندر سوختن کتبان حکمای عالیقدر چگونه صورت بندد.

قوله: لیست هی قاعدة کفرة المجوس.[9]

یعنی قاعدهٔ حکمای فارس در باب نور و ظلمت مثل قاعدهٔ کفّار مجوس نیست، زیرا که کفّار مجوس می‌گویند که نور خالق خیر است و ظلمت خالق شر، و نیز می‌گویند که خالق[10] نور و خیر یزدان است و اله، خالق ظلمت و شر اهرمن است. و آن قوم بدین سبب گمراه شده‌اند

۱. موریالوس یا سوریانوس (شیرازی، ص ۱۸، س ۹).
۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۸، س ۶ تا ۸.
۳. جاماسب یا جاماسف.
۴. فرسناد شیروشتر، که در حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۱ آمده است: فرشاوشتر.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۶، الی ص ۱۱، س ۱ و ۲.
۶. مأسور (ن).
۷. اعظمها، شیرازی، ص ۱۹، س ۲.
۸. شیرازی، ص ۱۹، س ۱ و ۲.
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۲: و هی لیست قاعدة...
۱۰. که از خالق (ن).

که ظلمت و شر را وجودی خیال کرده، ضد نور و خیر دانسته‌اند؛ پس گفته‌اند که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، و صدور از یک مبدأ محال است، پس باید که مبدأ نور و خیر غیر-مبدأ ظلمت و شر بوده باشد. و جواب این است که ظلمت و شر عدم نور و خیر است، و صدور امر عدمی معقول نیست، و نسبت میان نور و ظلمت و خیر و شر نسبت عدم و ملکه است نه نسبت تضاد.

قوله: والحاد مانی.[1]

یعنی مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به‌چیزی که [[مانی بابلی گفته است، و این مانی نصرانی بود، و چون در بعضی صانع خود را بی‌نظر دقت خود یافت دعوی نبوت کرد، و مانند مجوس به‌تعدد اله قائل شد و چون معنی الحاد میل و عدول نمودن از حقّ است، ومانی از حقّ به‌باطل عدول نموده بود، بنا بر آن از کفر او به‌لفظ الحاد تعبیر فرمود.]][2]

قوله: وما یُفضی الی الشّرک بالله.[3]

یعنی و مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به‌چیزی که به‌شرک مُفضی باشد، مانند مذهب قدریّه و شرفیّه و مشرکان هند، به‌خلاف حکمای هند که ایشان مانند حکمای فارس موحدند نه مشرک. و قوله، علیه‌السلام: «القدریّة مجوس هذه‌الامة» اشاره به کفر ایشان می‌کند.

قوله: ولاتظنّ انّ‌الحکمة فی هذه‌المدّة‌القریبة کانت لاغیر، بل‌العالم ماخلاقطّ عن‌الحکمة و عن شخص قائم بها عنده‌الحجج والبیّنات.[4]

مراد از حکمت در این مقام تشبه به‌اله است در احاطهٔ معلومات و تجرّد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بر ساحت، چنانکه مذکور شد. و غرض از ذکر این عبارت رد مذهب قومی است که می‌گویند که حکمت از افلاطون و ارسطو پیدا شده است و قبل از ایشان نبوده است، و این از نقصان عقل ایشان است، زیرا که چنانچه عنایت الهی اقتضا نموده است که هرذی کمال به کمال خود برسد و لهذا آنچه در عالم موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، همچنین اقتضا نموده است وجود شخصی را که به‌تأیید الهی موافق ضابطه و قانوناتی که مطابق وضع زمانه باشد اصلاح اخلاق اهل عالم نماید. و مراد از «حجج و بیّنات» براهین و آیات و انبیا و اولیاست، شق‌قمر و کلام فصیح. و با عدم تعلّم معلوم اخبار از احوال امم ماضیه و بیان جمیع علوم حکمت عملی و نظری و احیاء اموات و امثال آن مانند مَشی بر آب و حر در هوا و غیرذلک. و خلاصهٔ کلام این است که در هر زمان شخصی که اعقل و اکمل اهل آن

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۲.
۲. اقتباس ازشیرازی، ص ۱۹، س ۷ الی ۱۰.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۲ و ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۳ و ۴.

زمان باشد موجود می‌باشد، و آن شخص اگر شرع جدید بنا بکند به‌تأیید الهی، و دعوی نبوّت می‌کرده باشد، او را نبی و رسول گویند، و اگر تابع شریعت و ملّت و متقدّم بود و دعوی نبوّت نکند او را امام خوانند.

قوله: و هو خلیفةالله فی ارضه، و هکذا یکون مادامت‌السّموات والارض.[1]

یعنی ازلاً و ابداً این‌چنین بوده و خواهد بود، زیراکه سماوات و ارض قدیم است، کما سیجیءُ بیانه انشاءالله تعالی.

قوله: والاختلاف بین متقدّمی‌الحکماء و متأخّریهم انّما فی‌الالفاظ و اختلاف عاداتهم فی‌التّصریح والتّعریض. والکلّ قائلون بالعوالم‌الثلثة متفقون علی‌التّوحید لانزاع بینهم فی اصول‌المسائل.[2]

[[اماالفروع فقد یقع اختلاف[3] فیهالاختلاف مأخذها.]][4] غرض از ذکر این عبارت دفع اعتراضی است که وارد می‌شود در این مقام، و تقریر آن این است که چون جمیع حکمای فارس و یونان از حکمت [و] نبوّت نصیب تمام داشته‌اند و هریک از ایشان به‌الهام ربّانی صاحب شریعت و ملّت بوده است، پس باید که در کلام ایشان اصلا اختلاف نبود، زیراکه روی دل جمیع شارعان به‌جانب حقّ است، و در حقّ اختلاف معقول نیست، [زیرا] که جمیع حکما در اصول مسائل مانند وحدت واجب‌الوجود لذاته وقدم عالم و صحت معاد و امثال آن با یکدیگر متفقند، و اما در فرع به‌سبب اختلاف مأخذ، اختلاف در کلام ایشان ظاهر می‌شود. این است تقریر کلام مصنّف. و تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخّرین اکثر مسائل را به‌خلع بدن تحقیق می‌کردند، به‌این طریق که در هر مسأله از مسائل که ایشان را شک می‌شد خلع بدن نموده آن معنی را بعینه در الواح عالیه مشاهده می‌کردند، زیراکه مانع ادراک، نقوش محفوظه در الواح عالیهٔ حواس و قوای بدنیّه است. پس چون حواس و قوا معطّل شوند باید که آن نقوش ادراک نموده شود، و لهذا بعد از موت بدن جمیع اعمال حسنه وسیئه منکشف می‌گردد، کما قال‌الله تعالی: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک‌ الیوم حدید.»[5] و ایضاً قال، عزّاسمه: «ومن یعمل مثقال ذرّة شرّاً یره.»[6] و بالجمله بعد از رجوع به‌بدن آن معنی را به‌طریق رمز بیان می‌فرموده‌اند، و چون فهمیدن معنی حقیقی کلام مرموز از الفاظ بغایت دشوار است، بنابرآن سامعان و متعلّمان در بیان معنی آن کلام اختلاف نموده‌اند. و از این تقریر معلوم شد که اختلاف در اصل معنی نیست بلکه در ادراک آن معنی

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۴ و ۵.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۵ الی ۸.
۳. اطلاق (ن).
۴. شیرازی، ص ۲۱، س ۴ و ۵.
۵. قرآن مجید، سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۲۲؛
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۹۹، آیهٔ ۸.

از الفاظ [است]. و ضعفا معانی را از الفاظ طلب می‌کنند و اقویا الفاظ را برای[1] معانی می‌خواهند. و مخفی نماند که اکثر حکما قائل‌اند به‌عوالم ثلاثه که عالم عقل و عالم نفس و عالم صورت است. و افلاطون حقّ اول را[2] عالم ربوبیّت گفته است و بر این تقدیر عوالم اربعه بایستی گفت؛ ولیکن چون عالم صورت عالم حس است و محتاج به‌اثبات نیست بنا بر آن مصنّف، رحمه‌الله، از عوالم ثلاثه عالم ربوبیّت و عالم عقل و عالم نفس را اراده کرده است، والله اعلم.

قوله: والمراتب کثیرةٌ و هم علی طبقات.[3]

یعنی مراتب میان حکما بسیار است و جمیع حکما محصور در ده‌طبقه‌اند. و وجه حصر از کلام مصنّف ظاهر می‌شود و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: حکیم الهی متوغل فی التألّه عدیم البحث.[4]

یکی طایفه از حکماست که توّغل نموده‌اند در تألّه، یعنی تفکر و تذکر [در] ذات [و] صفات باریتعالی؛ و اصلا به‌مباحثه و ایراد حجّت و برهان بر مطلوب متوّجه نیستند.

قال الشارح: [[و هذا کاکثر[5] الانبیاء والاولیاء من مشایخ التّصوف کابی یزید البسطامی و سهل بن عبدالله التستری والحسین بن المنصور و نظائرهم من ارباب الذوق [و الحال] دون البحث الحکمی المشهور.]][6]

قوله: حکیم بحّاث عدیم التألّه.[7]

و طبقهٔ دویم قومی از حکماست که [[متوّغل در بحث‌اند و از تألّه نصیب ندارند مثل ارسطو و بوعلی‌سینا و ابونصر فارابی و تابعان ایشان. و مراد از بحّاث متوّغل در بحث است تا عکس اول باشد.]][8]

قوله: حکیم الهی متوّغل فی التألّه والبحث.[9]

حکمای این طبقه بهترین مردم‌اند، زیرا که تحقیقاتی مناسب‌تر [دا ر]ند در احاطهٔ معلومات و تجرّد از جسمانیات. قال الشارح: [[ولا یعرف احدٌ من المتقدّمین موصوفاً بهذه‌الصفة لأنّهم و إن کانوا متوغّلین فی التألّه لم یکونوا متوّغلین فی البحث الاّ أن یراد بتوّغلهم فیه معرفة

۱. الفاظ با از برای یا از برای معانی... (ن).
۲. اول در عالم... (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۱۲، الی ص ۱۲، س ۱.
۵. هذا کبرالانبیا (ن).
۶. شیرازی، ص ۲۳، س ۲ الی ۴.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱.
۸. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۳، س ۵ و ۶.
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱ و ۲.

الاصول و القواعد بالبرهان من غيربسط الفروع و تفصيل المجمل و تميز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتّهذيب لانّ هذا ماتمّ الاّ باجتهاد ارسطو و لامن المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب.]][1] تمّ کلامه رحمه‌الله. و ازین کلمات لازم می‌آید که مصنّف افضل باشد از اکثر انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوّغل در تألّه عدیم‌البحث بوده‌اند، و این معقول نیست، وگنجایش دارد که در جواب گفته شود که مصنّف، قدّس سرّه، اگرچه متوّغل در تألّه بود ولیکن توّغل انبیا در تألّه بیشتر از او بوده است، چه در متوّغلین در تألّه مراتب غیر متناهی است، زیرا که معلومات الهی غیرمتناهی است.

قوله: و حکیم الهی متوغل فی التّألّه، متوّسط فی البحث اوضعیفه.[2]

طبقهٔ چهارم متوّغل در تألّه، متوّسط در بحث. و طبقهٔ پنجم متوّغل در بحث[3] ضعیف در تألّه[4] است.

قوله: حکیم متوّغل فی البحث، متوّسط فی التّألّه اوضعیفه.[4]

[[طبقهٔ ششم عکس طبقهٔ چهارم، و طبقهٔ هفتم عکس طبقهٔ پنجم است.]][5]

قوله: و طالب للتّألّه والبحث او التّألُه فقط، اوالبحث فقط، فیحسب.[6]

این ده طبقهٔ حکما است هیچ فرد از افراد حکما از این [ده] طبقه خارج نیست.

قوله: فان اتّفق فی وقت متوّغل فی التّألّه والبحث، فله الرئاسة و هو خلیفة‌الله.[7]

زیرا که او جامع حکمت ذوقی و بحثی است.

قوله: وان لم یتّفق فالمتوغّل فی التّألّه المتوسط فی البحث.[8]

و ظاهرست که نفوس این طبقه افضل است از متوّغل در تألّه عدیم‌البحث، زیرا که انتشار فیوض و خیرات و انوار علوم بر عموم خلایق که به‌مقام شهود نرسیده باشند به‌بحث آسان‌تر است.

قوله: وان لم یتّفق، فالحکیم المتوغّل فی التّألّه عدیم‌البحث.[9]

و ازین بیان ظاهرشد که درخلافت الهی توغّل در تألّه ضروری است، نه توغّل در بحث. زیرا که خلیفهٔ مُلک شخصی تواند بود که از مُلک استفادهٔ احکام نماید، و استفاده از مبادی

۱. شیرازی، ص ۲۳، س ۷ الی ۱۱.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۲.
۳. متوغل در تأله ضعیف در بحث (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۲ و ۳.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۲۴، س ۱۳.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۳ و ۴: طالب للتأله والبحث؛ طالب للتألّهُ و فحسب؛ طالب للبحث فحسب.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۴ و ۵: متوغل فی‌التأله و هو خلیفة‌الله والبحث فله‌الرئاسة (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۵ و ۶.
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۶.

عالیه بدون توغّل در تألّه حاصل نمی‌شود.

قوله: ولستُ اعني بهذه‌الرئاسة‌التغلّب.[1]

یعنی مراد من از لفظ ریاست که ذکر کرده‌ام حکومت و ریاست ظاهر نیست که خلیفةالله می‌باید که بر خلایق استیلا به‌حسب ظاهر داشته باشد، بلکه مراد آن است که استحقاق خلافت او راست و اگرچه به‌حسب اقتضای اوضاع افلاک او در غایت خمول بوده باشد.

قوله: بل قد یکون‌الامام [المتألّه] مستولیاً ظاهراً.[2]

[[مانند بعضی انبیا و بعضی ملوک مثل اسکندر و کیخسرو و بعضی صحابه، رضی‌الله عنهم.]][3]

قوله: وقد یکون خفیّاً و هوالّذی سمّاه‌الکافّة «القطب». وان کان فی غایةالخمول.[4]

و ازین عبارت معلوم شد که مراد از ریاست [ریاست] معنوی است نه صوری و نیز معلوم شد که قطب عبارت از شخصی [است] که متوغّل در تألّه باشد، خواه [ظاهر] باشد و خواه مخفی. و در اخبار نبویّه مذکور است که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود می‌باشد و رئیس همه یک شخص می‌باشد، آن را غوث نیز می‌گویند. و امیر سیّد محمّد گیسودراز که ازجملهٔ متأخّرین مشایخ صوفیه [است] در یک مکتوب از مکتوبات خود، که به‌مرید خود ارسال داشته است، احوال اقطاب و ابدال را مفصلا نوشته است. و چون خالی از غرایب نبود بنابرآن در این مختصر ثبت افتاده. امیر مذکور آن مکتوبات را «بحرالمعانی» نام نهاده است:

المکتوب‌الخامس عشرفی مشاهدةالمقصود

ای محبوب شاهدان حضرت لایزالی که از چشم خلایق مستورند جز اهل حقیقت که وجود ایشان حقیقت شده باشد، دیگری ایشان را نبیند، وازایشان کس‌اند که خواجهٔ عالم، صلعم، فرمود: «بدلاءِ اُمّتی سبعةٌ.» واین هفت بُدلا در هفت اقلیم می‌باشند؛ هرابدالی دراقلیم [ی] و چون یکی از ایشان ارتحال می‌کند[5] یکی را از صوفیان به‌جای مرتحلّ نصب می‌کنند و همان نام که او را می‌باشد هم بدان نام می‌خوانند، و اسمای بدلای سبع این هفت است:

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۰.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۰.

۳. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۴، س ۱۰ و ۱۱.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۱ و ۱۲.

۵. و یکی را... (ن).

هفت بدلا در مشارب هفت نبی‌اند علیهما‌السّلام، یکی از آن بدلا در اقلیم اول است و او بر قلب ابراهیم است و نام او عبدالحیّ است؛ و دویم در اقلیم دویم و او بر قلب موسی (ع) و اسم او عبدالعلیم است؛ و سیوم در اقلیم سیوم است و اسم او عبدالمزید است؛ و چهارم در اقلیم چهارم است و او بر قلب ادریس (ع) است و اسم او عبدالقادر است؛ پنجم در اقلیم پنجم است و او بر قلب یوسف صدیق است، علیه‌السّلام و نام او عبدالقاهر است؛ و ششم در اقلیم ششم است و او بر قلب عیسی است علیه‌السلام، و اسم او عبدالسّمیع است؛ و ابدال هفتم در اقلیم هفتم است و او بر قلب آدم است و نام او عبدالبصیر است. و این ابدال هفتم خضرست. و این فقیر را با این بدلا در مسافرت مصاحبت بود، و هریکه ازین بدلا عارفان اسرار الهی‌اند و آنچه در کواکب سبعه از سعادت و نحوست ودیعت نهاده شده است در این ابدال هست. و دو ابدال ازین هفت که یکی عبدالقادر نام دارد دیگر عبدالقاهر در ولایتی یا قومی که قهر است نازل می‌شوند و مقهوری آن ولایت و وبای آن قوم به‌واسطهٔ اقدام ایشان است. و سه‌صدوپنجاه‌وهفت ابدال دیگرند: سه‌صد ازین ابدال بر قلب آدم‌اند و ایشان را این فقیر بر سرچشمهٔ نیل ملاقات کرده است، و تمام ایشان در کوه ساکن‌اند و خوردن ایشان برگ درختان و ملخ بیابان است و با معرفت کمال تعمد دارند و سیری و طیری ندارند. کما قال انّ‌الله فی‌الارض ثلث مائة ابدال قلوبهم علی قلب آدم علیه‌السّلام و له اربعون قلوبهم مثل قلب موسی علیه‌السّلام و له سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهیم علیه‌السّلام و له ستة قلوبهم مثل قلب جبرئیل علیه‌السّلام و له ثلثة قلوبهم مثل میکائیل علیه‌السّلام، و له واحد قلبه مثل قلب اسرافیل علیه‌السّلام. فاذا مات‌الواحد ابدل‌الله مکانه من‌الثلثة، و اذا مات‌الواحد من ثلثة ابدل‌الله مکانه من‌الستة، و اذا مات‌الواحد من‌الستة ابدل‌الله مکانه من‌السبعة، و اذا مات‌الواحد من‌السّبعة ابدل‌الله مکانه من‌الاربعین، و اذا مات من‌الاربعین ابدل‌الله[1] مکانه من‌الثلث مائة، و اذا مات من ثلث مائة ابدل‌الله مکانه من عامة‌المسلمین بهم یدفع‌الله‌البلاء من هذه‌الامّة.[2]

تا اینجا کلام امیرسیدمحمّد است، رحمه‌الله. و از این تقریر معلوم شد که هرکدام از بدلای سبعه مدبّر اقلیمی از اقالیم سبعه است و احوال اهل آن اقلیم به ید اقتدار اوست. و مراد از «قلب» که در این حدیث مذکور واقع شده است درباب بدلا این است که هرکدام از این بدلا مظهر اسمی و صفتی است که این نبی مظهر آن اسم و آن صفت است. و ایضاً از کلمات مذکوره معلوم شد که خضر تبدیل می‌یابد زیرا که گفت که خضر عبارت از ابدال اقلیم هفتم است و نیز گفت که هرگاه یکی ازین بدلا ارتحال می‌کند، شخص دیگر به‌جای

۱. ابدال الله (ن).

۲. امیر سیدمحمد گیسودراز، از اقطاب سلسلهٔ «چشتی» دکن (تولد ۴ رجب ۷۲۱ هجری قمری). (م.)

او منصوب می‌شود. و آنکه اکثر مردم خیال می کنند که خضر تا قیامت خواهد بود باطل است، بلکه تا ظهور قیامت کبری اشخاص متعدده که موسوم به خضر مدیر اقلیم هفتم باشند به کتم عدم می‌روند. این است آنچه از کلام امیرسید محمّد معلوم می‌شود، والله اعلم بالصواب.

قوله: واذا کانت‌السیاسة بیده، کان‌الزّمان نوریاً.[1]

می‌فرماید که اگر تدبیر احوال اهل عالم به‌ید اقتدار امام باشد، آن زمان نورانی و منوّر خواهد بود؛ از برکت نور صاحب زمان. و اکثر اهل آن زمان مخلّی اخلاق سیئه و محلّی به اوصاف مرضیه خواهند بود.

قوله: واذا[2] خلاالزّمان عن تدبیر الهی، کانت‌الظّلمات غالبة.[3]

یعنی علی اهل‌الزمان والظلمة هنا عبارةٌ عن‌الاخلاق‌الردیئة [و] الرذیلة. [[و سبب غلبهٔ ظلمت بر اهل آن زمان، عدم نور صاحب ناموس و امام است مانند زمان فرات وحی و بُعد عهد از انبیا[4] کـزماننا هذا که از زمان سید کائنات تا این وقت یکهزاروهشت سال گذشته است. و اندراس علوم به‌نهایت انجامیده و صاحب‌زمان که هادی خلایق است ظاهر نیست، و بدین سبب ظلمت و جهالت عالم را فروگرفته است؛ و هوالهادی الی سواءالسّبیل.

قوله: واجودُالطّلبة طالب‌التّألّه والبحث؛ ثمّ طالب‌التّألّه؛ ثمّ طالب‌البحث.[5]

[[زیرا که طالب تألّه طالب خلافت کبری است، به‌خلاف طالب بحث محض که او را از خلافت نصیب نیست. و نیز طلب حصول یقین به‌تألّه قریب‌تر است از طلب حصول یقین به‌بحث، زیرا که بحث از شکوك و به‌شهادت سالم نیست.]][6]

قوله: وکتابنا هذا لطالبی التّألّه والبحث.[7]

زیرا که این کتاب مشتمل است بر مسائل حکمت ذوقی ـــ که در «قسم ثانی» مذکور است ـــ و حکمت بحثی که علم منطق و مسائل طبیعی و الهی است که بعضی از آن مسائل در «قسم اول» و بعضی در «قسم ثانی» مذکورشده است.[8]

قوله: ولیس للباحث‌الّذی لم یتألّه اولم یطلب‌التّألّه فیه نصیب.[9]

[[یعنی شخصی که مطلقاً از تألّه بی‌نصیب باشد او را از این کتاب اصلا نفع نمی‌رسد،

۱. حکـ. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۲.
۲. الأ... (ن).
۳. حکـ. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۳.
۴. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۴، س ۱۸، الی ص ۲۵، س ۱.
۵. حکـ. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۳ و ۱۴.
۶. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۵، س ۳ الی ۵.
۷. حکـ. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۵.
۸. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۵، س ۵ الی ۷.
۹. حکـ. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۵ و ۱۶.

زیرا که بنای این کتاب برذوق است که آن از توغّل در تألّه حاصل شده است. پس کسی که بحّاث محض بود یا طالب بحث محض باشد اصلا از این کتاب مستفیذ نمی‌شود، بهسبب اختلاف مأخذ.]] [1].

قوله: ولا نباحث فی هذا الکتاب و رموزه الّا مع المجتهد المتألّه اوالطالب للتألّه [2].

[[یعنی باید که معلم این کتاب شخصی باشد که در تألّه به مرتبهٔ اجتهاد رسیده باشد، یا طالب تألّه بوده باشد.]] [3] و مراد از مجتهد متألّه سالک منتهی است، و ایضاً می‌تواند بود که مراد از این عبارت این باشد که یعنی شخصی که عالم به این کتاب است باید که مسائل این کتاب را به هرکس ظاهر نکند بلکه به شخصی ظاهر بکند که مجتهد در تألّه، یا طالب تألّه بوده باشد.

قوله: و اقلّ درجات قاری هذا الکتاب أن یکون قد وردعلیه البارق الالهیّ. [4]

«بارق» نوری است که برمبتدیان اهل سلوک فایض می‌شود [و] مانند برق سریع‌الزّوال می‌باشد، و نه آن است که هر کس ریاضت بکشد بر وی این نور فایض شود؛ زیرا که استعداد مادّه، شرط است سلوک طریق حق را، که به سبب آن نفس ناطقه مستعد قبول انوار الهی می‌گردد؛ [که آن را] مصنّف در آخر این کتاب بیان فرموده است و در این مختصر نیز مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و به خاطر شخصی خطور نکند که مصنّف این عبارت را به طریق مبالغه در تعریف و توصیف این کتاب فرموده باشد، زیرا که آنچه در «قسم ثانی» از مسائل حکمت ذوقی مذکور شده است به مرتبه‌ای دقیق است که ادراک آن بی ریاضت و مجاهدت متعذّر است، مثلا شخصی که اصلا ریاضت نکشیده است و از بوارق و لوامع و طوامس مطلقاً بی نصیب است از لفظ نور و ضوء و اشراق مثلا بجز از روشنی که به حس ادراک نموده باشد چیز دیگر نمی‌فهمد. اما آنکه بر وی از آن انوار نوری وارد شده باشد، و اگرچه مانند برق سریع‌الزّوال باشد، از لفظ نور آن نوری را که مشاهده کرده است ادراک می‌کند؛ و از لفظ اشراق و ضوء آن روشنایی که از آن نور دریافته است می‌فهمد. و از علمی که از این الفاظ مثلا شخص مرتاض را حاصل می‌شود تا علمی که غیرمرتاض را حاصل می‌شود فرق بسیار است. اذ لیس الخبر کالمعاینة.

قوله: فمن ارادالبحث وحده، فعلیه بطریقةالمشائین، فأنها حسنةٌ للبحث وحده محکمة، ولیس لنا معه کلامٌ و مباحثة فی‌القواعدالاشراقیّة. بل‌الاشراقیّون لاینتظم أمرهم دون سوانح نوریّة. فإنّ هذه‌القواعد ما یُبتنی علی هذه‌الانوار. [5]

۱. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۵، س ۸ و ۹.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۶ و ۱۷.
۳. اقتباس ازشیرازی، ص ۲۵، س ۱۰ و ۱۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱۷، الی ص ۱۳، س ۱.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۳، س ۱ الی ۴.

می‌فرماید که شخصی که طالب بحث محض باشد او را باید که حکمت طبیعی و الهی به‌طریقه مشائین مطالعه نماید و این مصنّفات ابونصر و ابوعلی‌سینا و تابعان ایشان است زیرا که مذکور شد که حکمای مشائین بحّاث عدیم‌التألّه بوده‌اند، [[و چون مأخذ مسائل حکمت اشراق کشف و مشاهده است و مأخذ حکمت مشّائین مباحثه و مذاکره]]،[1] پس شخصی که طالب بحث محض باشد از کیفیّت اشراق مستفید نمی‌شود، و لهذا گفت: «ولیس لنا معه کلامٌ و مباحثة فی‌القواعدالاشراقیّة.» و این عبارت مشعر به‌آن است که عالم حکمت اشراق را باید که اظهار نکند این حکمت را به بحاث محض یا طالب بحث.

قوله: حتّی ان وقع لهم فی‌الاصول شکٌ یزول عنهم بالسّلم‌المخلّعة.[2]

بیان کلام سابق است، یعنی اگر حکمای اشراق را در اصول مسائل شک واقع می‌شد زایل می‌کردند ایشان آن شک را به «سلّم مخلّعة»؛ و سلّم جمع سلیم است، و مراد از [آن] سلیم نفس. پس خلاصهٔ کلام این است که آن حکما شک را بعد از خلع بدن زایل می‌کردند، چنانچه سابقاً بیان کرده شده است.

قوله: و کما انّا شاهدناالمحسوسات و تیقّنّا بعض احوالها ثم بنینا علیها علوماً صحیحةً، کالهیئة و غیرها، فکذا نشاهد من‌الرّوحانیّات اشیاء، ثمّ تبنی علیها[3] [[العلوم‌الالهیة.]][4]

این تمثیل بغایت بدیع واقع شده است، و بیان آن این است که [[چنانچه ما مشاهده می‌کنیم محسوسات را، مثل کواکب و اجسام طبیعی فلکی و عنصری، و بعضی از احوال ایشان را ادراک می‌کنیم، و همین می‌شود آن احوال به‌تواتر مشاهدات؛ چنانچه از حرکت کواکب در ارصاد جسمانی، رجوع و استقامت و سرعت و بطؤ و سایر احوال کواکب معلوم می‌شود و از اجسام طبیعی اشکال و مقادیر و اماکن و حرکات و سکنات و امثال آن ادراک نموده می‌شود؛ بر این یقین که ما را از این مشاهده حاصل شده است، علوم صحیحه مثل هیئت و طبیعی تدوین می‌کنیم؛ در ارصاد روحانی [نیز] ذوات مجردهٔ نورانیه و بعضی هیئات نوریه و اشراقات و لمعات نوریه را [می‌بینیم]، و بنا می‌کنیم بر آن مشاهدات، علوم الهی و اسرار ربانی را.]][5] و شخصی که اصلا بروی انوار الهی فایض نشده باشد و طالب تألّه نبوده باشد این تمثیل را نمی‌فهمد، مطلقاً، زیرا که ادراک این مثال بدون حصول استعداد مشاهدات روحانیّه ممتنع است، بالضروره.

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، س ۹ و ۱۰.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۳، س ۴ و ۵.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۳، س ۵ الی ۷.
۴. شیرازی، ص ۲۷، س ۵.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، س ۱۸ و ۱۹، الی ص ۲۷، س ۱ الی ۴.

قوله: و من لیس هذا سبیله فلیس من الحکمة فی شیء و سیغلب[1] به الشکوك.[2]

اشارت است به رد طریقهٔ مشّائین که عدیم التألّه‌اند؛ یعنی چون علم ایشان مقتبس از حواس است نه از الواح عالیه، و حسن اعتماد را نمی‌شاید- زیرا که علمی که به حواس حاصل می‌شود احتمال خطا دارد، به‌خلاف علم باطن که به‌نور بصیرت حاصل می‌شود که خطا در آن ممکن نیست- کما قال‌الله تعالیٰ: «ما کذب الفؤاد ما رأی.»[3]- و قولش: «و سیغلب به الشکوك» دلالت می‌کند بر آن‌که علومی که از روی دلیل محض معلوم می‌شود قابل اعتماد نیست، زیرا که چون در آن دلیل دخل کرده شود فی‌الحال مستدل از علم جازم به‌شك انتقال می‌کند، به‌خلاف علومی که به‌مشاهدات روحانیّه حاصل شده باشد؛ زیرا که بر تقدیر مردود بودن دلیل، آن علم زایل نمی‌شود، چه آن دلایل به‌منزلهٔ تنبیهات و نکات است. و ایضاً چون آن معانی که در الواح عالیّه مشاهده کرده است در نفس استقرار تمام گرفته است پس به‌باطل شدن حجّت زایل نمی‌شود، زیرا که این حجّت بعد از حصول علم به‌آن معانی پیدا شده است، پس از ابطال این حجّت شك در مطلوب نمی‌شود، کما لا یخفی لمن له فطرةٌ سلیمةٌ.

قوله:

القسم الثانی فی الانوار الالهیة.[4]

این کتاب مشتمل است بر دو قسم: قسم اول در بیان مسائل علم منطق و بعضی از مسائل حکمت طبیعی و الهی است که آن مسائل به‌منزلهٔ مقدّمات حکمت ذوقی است؛ و قسم دویم در بیان مباحث حکمت ذوقی و بعضی از مسائل مهمهٔ حکمت طبیعی و الهی است. و چون این ضعیف متصدّی حلّ مسائل قسم دوم از کتابت شده است، بنابراین از قسم اول چیزی داخل این مختصر نمی‌کند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که ممکن موجود به‌وجود خارج‌ از ذهن، جوهر است یا عرض؛ زیرا که اگر حال است [و][5] شایع است، در شیء بالکلیه، مانند بیاض در عاج، نه مثل آب در کوزه که شایع نیست[6] آن را عرض و هیات می‌گوییم؛ و اگر حال و شایع بالکلیه نیست در شیء، آن را جوهر می‌گوییم. و جوهر اگر قابل اشارهٔ حسیّه باشد جسم می‌نامیم، والاّ جوهر مجرّد می‌گوییم. و جوهر مجرّد که متعلّق است به بدن، مدبّر و

۱. ستغلب (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۳، س ۷ و ۸.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۱۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۱ و ۲.
۵. سلت (ن).
۶. نیست به‌اینکه (ن).

متصرّف است، و این نور [را] مدبّر و نور اسفهبد می‌گوییم. و اگر مدبّر و متصرّف نیست نور قاهر می‌گوییم. و نور ذاتی است و عرضی. نور ذاتی نور جوهری است، مجرد، که قائم به‌ذات باشد، مانند عقول و نفوس؛ و نور عرض نوری است که قائم به‌نور جوهری یا جسم باشد، مانند قوای نورانیّهٔ انسانیّه و انوار اجرام افلاک و آتش.

قوله: و نورالانوار لذاته و مبادی‌الوجود و ترتیبها.[1]

یعنی این قسم ثانی در بیان انوار الهی است و بیان نورالانوار لذاته — که عبارت از واجب‌الوجود لذات است — و در بیان مبادی وجود. و ترتیب آن است که «اوّل ما صدر عن‌الحق‌الاول» کدام است؟ و بعد از او کدام؟ همچنین تا به‌اجسام.

قوله: و فیه خمس مقالات:

المقالة الاولیٰ

فی‌النّور و حقیقته؛ و نورالنّور و ما یصدر منه أولا و فیها فصولٌ و ضوابطٌ.[2]

قوله:

فصل

این فصل در بیان تعریف و بداهت نور است.

قوله: ان کان فی‌الوجود مالایحتاج الی تعریفه و شرحه فهوالظّاهر[3]، ولا شیء فی‌الوجود أظهر من‌النّور، فلاشیء أغنی منه عن‌التّعریف.[4]

قال‌الشّارح: [[و نعنی به‌التّجلّی فی نفسه‌المظهر لغیره.]][5] یعنی مراد از ظهور چیزی است که فی‌حدّ ذاته روشن بود، و موجب روشنی اشیای دیگر شود. و از این عبارت مصنّف معلوم شد که نور عین ظهور است، چه اگر ظهور صفت زائد بر ذات نور باشد، لازم می‌آید که نور فی‌حدّ ذاته جلّی و ظاهر نباشد، و مظهر او امر دیگر باشد که او فی‌حد ذاته ظاهر باشد. و بر این تقدیر لازم می‌آید که غیر از نور شیء دیگر اجلی از نور بوده باشد، و این ظاهرالبطلان است. و ظهور مانند وجوب و امکان و وحدت و کثرت و امثال، از صفات عقلیه است که در خارج غیر [از] نور نیست، چنانچه وجوب غیر واجب نیست، و علی هذاالقیاس، صفات دیگر.

قال‌الشّارح: [[ولأنّ‌الوجود بالنّسبة الی‌العدم کالظّهور الی‌الخفاء والنّور الی‌الظّلمة فیکون الموجودات من جهة خروجها من‌العدم الی‌الوجود کالخارج من‌الخفاء الی‌الظّهور و من‌الظّلمة

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۳: و نورالانوار و مبادی...

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰۶ س ۴ الی ۸: و نورالانوار و ما یصدر منه...

۳. الظهور (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۰۶، س ۱۲ و ۱۳.

۵. شیرازی، ص ۲۸۳، س ۱۴: و نعنی به‌التجلی...

الی النّور فیکون الوجود کلّه نوراً بهذا الاعتبار،]][1] هذا کلامه.
قوله:

فصل

این فصل در بیان معنی غنی و فقیر است.
قوله: الغنیّ هو[ما] لا یتوقّف ذاته ولا کما[ل] له علی غیره؛ والفقیر ما یتوقّف منه علی غیره.[2]

و مراد از کمال، صفات کمال است و به‌این تعریف غنی حقیقی غیر از نور الانوار، دیگری، نیست و جمیع ممکنات فقیر است. کما قال الله تعالی: «والله الغنیّ وانتم الفقراء.»[3] پس هرچند احتیاج بیشتر، فقیر بیشتر، و هرچند احتیاج کمتر، غنی بیشتر. و لهذا ملوک در حقیقت محتاج‌ترین مردمند و زهّاد غنی‌ترین خلایق.
قوله:[4] الشّیء ینقسم الی[نور] وضوء فی حقیقة نفسه والی مالیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه.[5]

و از این عبارت معلوم شد که ضوء نیز عین نور است و آنچه نور وضوء است فی حقیقت نفسه، یا نور جوهری است مانند عقول و نفوس، یا نور عرضی است مثل انوار کواکب و آتش. و اول را نور مجرّد و نور محض می‌گویند، و ثانی را نور عارض می‌نامند.
قوله: والنّورینقسم الی ما هوهیئة لغیره و هوالنّورالعارض؛ و الی نورلیس هوهیئة لغیره و هوالنّورالمجرّد و النّورالمحض.[6]

یعنی ینقسم الی ما هوهیئة و عارض لغیره الی مالیس بهیئة و عارض لغیره: اوّل را نور عرضی و دویم را نور جوهری می‌گویند.

قوله: و مالیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم الی [ما هو] مستغنٍ عن المحل—و هوالجوهر الغاسق— و الی [ما هوهیئةلغیره] غیر مستغنٍ عن المحل، و هی[7] الهیئةالظّلمانیّة.[8]
انوار عرضیّه را هیئات نورانیّه، و اعراض را هیئات ظلمانیّه می‌گویند.

۱. شیرازی، ص ۲۸۳، س ۱۷، الی ص ۲۸۴، س ۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۴ و ۵.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۴۷، آیهٔ ۳۸.
۴. قوله: ضابطه... (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۹ و ۱۰.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۱۲ الی ۱۴.
۷. هو (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۱۴ الی ۱۶.

قوله: [و] البرزخ هوالجسم، و يرسم بأنّه هوالجوهرالّذی يقصد بالاشارة.[1]

چون جسم به‌مذهب اشراقیان مرکب از اجزای لا یتجزا و هیولی و صورت نیست، بلکه جسم جوهری است که [[قابل اشارهٔ حسیّه باشد که «اینجا» و «آنجا» توان گفت]]؛[2] بنابرآن تعریف کرد برزخ را مطابق مذهب خود. و برزخ در اصل لغت حائل را می‌گویند؛ و چون اجسام حائل‌اند میان انوار مدبّره و انوار قاهره، بنا برآن جسم را برزخ گفته است.

قوله: و قد شُوهد من البرازخ ما اذا زال عنها النّور، بقی مظلماً.[3]

[[مثل اجسام کثیفه که به‌نور شمس و کواکب ظاهر می‌شود و به‌خفای آن انوار مخفی می‌گردد.]][4]

قوله: و لیست الظّلمة عبارة ... من الاعدام الّتی یشترط فیها الامکان.[5]

اشارت است به‌سوی مذهب مشّائین که ظلمت به‌نزد ایشان عبارت است از عدم نور. [[عمّامن شأنه أن یکون منّوراً. و بدین تفسیر هوا مظلم نباشد زیراکه شفاف است و قابل به نور نیست]]،[6] و این باطل است زیراکه درشب تاریک که ابر و میغ غلیظ باشد، مشاهده می‌گردد که هوا تاریک شده است.

قوله: فانّه لو فُرض العالم خلاء أوفلکاً لانورَ فیه، کان مظلماً.[7]

مراد از «خلاء» مابعد موهوم است، یا امتدادی است که قابل ابعاد ثلاثه است و قائم است به‌ذات [و] محتاج به‌ماده نیست، و از شأن او این است که اگر جسم در وی داخل شود او مملوگردد به‌جسم. و مراد از «فلکاً لا نورَ فیه» فرض نمودن عدم کواکب است؛ یعنی اگر مکان خالی فرض کرده شود، یا فلکی که کواکب ندارد تقدیر نموده شود، البتّه عالم مظلم خواهد بود؛ و مع هذا از شأن فلک نیست که نورانی باشد، زیراکه شفاف است، و همچنین از شأن خلاء — که عبارت از بعد موهوم باشد یا امر ممتد — نیز نورانیّت نیست، زیراکه خلاء موجود نیست؛ چنانچه در «قسم اول» ازکتاب مبیّن شده است.

قوله: فثبت أنّ کلّ غیر نور و نورانّی مظلم.[8]

یعنی چون معلوم شدکه ظلمت عبارت ازعدم نور «عمّامن شانه ان یکون منوراً» نیست

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۱۶.
۲. شیرازی، ص ۲۸۵، س ۱۶ و ۱۷.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷، س ۱۷.
۴. شیرازی، ص ۲۸۵، س ۱۷ و ۱۸.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۰۷ س ۱۷، الی ص ۱۰۸، س ۱.
۶. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۲ و ۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۲.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۳.

پس ثابت شد که ظلمت عبارت از عدم نور و نورانیّت است، [[کما هورأی الاقدمین]].[1]
پس شفاف و غیر آن — هرچه نورانی نباشد — مظلم است.

قوله: فهذه‌البرازخ جواهر غاسقة.[2]

یعنی اجسام کثیفه که از انوار اجسام دیگر مرئی می‌شوند «جواهر غاسقه»اند. و «غسق» در لغت پوشیدن است؛ که چون این جواهر، انوار را پوشیده‌اند، بنابرآن ایشان جواهر غاسقه گفته است. و لهذا تا نفوس[3] مبتلای اجسام است، انوار مجردهٔ عقلیّه به‌ایشان ظاهر است. و مولوی معنوی در مثنوی به‌این معنی اشاره فرموده است، قدس سره‌العزیز. شعر:

این فناها پردهٔ آن وجه گشت — چون چرای خفته اندر زیر طشت.[4]

قوله: [بقی] و من‌البرازخ ما لا یزول منها[5] النّور کالشّمس و غیرها، [و] شارکت هذه فی‌البرزخیّة بما[6] یزول عنها الضوء و فارقته بالضوءالدائم. فما فارقت[7] به هذه[البرازخ] تلک من‌النّور زائدٌ علی‌البرزخیة و قائمٌ بها، فیکون نور[اً] عارضاً [[لافتقاره الی حامل یقوم به]][8] و حامله جوهرٌ غاسقٌ. فکلّ برزخ [هو] جوهرٌ غاسقٌ.[9]

غرض از این کلمات این است که جمیع برازخ [چه] دائم‌الضوء باشد، یا نباشد، جواهر غاسقه است. و تقریر این مطلوب به‌وجه احسن این است که برازخ دائم‌الضوء مشارک برازخ غیردائم‌الضوء است در جسمیّت، و ممتاز است به‌ضوء دائمی؛ ومابه‌الامتیازغیرما۔به‌الاشتراک است، بالضرورت. پس ضوء عارض پر از جسم است،[10] چون عارض است و [چون] عارض بدون محل نمی‌تواند بود، محل عرض جوهر غاسق است، پس برازخ دائم۔الضوء جواهر غاسق است، من حیث‌الجسمیّة، نه من‌حیث‌الهیئةالنّوریّة. و برازخ منحصر است در برازخ دائم‌الضوء و غیر دائم‌الضوء، چون هردو قسم برزخ جوهر غاسق است. پس ثابت شد که برزخ جوهر غاسق است، و هوالمطلوب.

قوله: والنّورالعارض‌المحسوس لیس بغنیٍّ فی نفسه، والاّ ما افتقر الی‌الغاسق. فلمّا قام به، فهوفاقرٌ [ممکنٌ]. و وجوده لیس من‌الجوهرالغاسق، والاّ لازمه و اطّردمعه، و لیس

۱. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۰.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۵.
۳. مایفوس (ن).
۴. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت طعنه زدن بیگانهٔ در شأن شیخی و جواب گفتن مرید شیخ او را: این فناها پردهٔ آن وجه گشت — چون چراغی خفیه اندر زیر طشت. (نسخه کلالهٔ خاور).
۵. عنه، حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۵ و ۶.
۶. ما، حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۶.
۷. فارقته (ن).
۸. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۹ و ص ۲۸۷، س ۱: لانتصاره... (ن).
۹. حک کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۵ الی ۸.
۱۰. خست و، (ن).

كذا، كيف والشيء لايوجب أشرف من ذاته!... فينبغي أن يكون مُعطي الانوار للبرازخ غيرَ برزخ ولا جوهر غاسق،... فهوأمرٌ خارج عن البرازخ والغواسق.[1]

مطلوب این است که علّت وجود انوارعرضی انوارجوهری است، نه اجسام دائم الضوء. و این مطابق مذهب اشاعره است که ایشان می‌گویند که عادة الله بر این رفته است که هرگاه آفتاب با کواکب مقابل اجسام کثیفهٔ عنصریّه واقع شود و حجاب بینهما رفع گردد، نور وضوء حادث شود. و هذا من سنن الله ولن تجدلسنّة الله تبدیلا و تحویلا. و تقریر این مطلوب به‌طریقی که مصنّف گفته است این است که: نوری که محسوس است در عالم اجسام مستغنی از محل نیست فی نفسه، والا عارض نمی‌شد، و چون قائم است به‌محلّ— و قیام بدون احتیاج محال است، و هرچه محتاج است در وجود خود نفی آن شیء ممکن است— پس نور عارض ممکن است و علّت وجود او جوهر غاسق نیست یعنی جسمیّت علّت وجود او نمی‌تواند بود، زیرا که از بعضی اجسام نور زائل می‌شود و تخلّف معلول از علّت تامّه ممتنع است؛ و ایضاً جوهر غاسق اخص است از نور، بالضرورت. و علّت اشرف است از معلول که اخص [باشد]. و چون جوهر غاسق علّت وجود نور نمی‌تواند بود هیئت ظلمانیّه به طریق اُولی نتواند [بود]. پس ثابت شد که علّت وجود انوار عرضی انوار جوهری است؛ زیرا که جوهر یا غاسق است یا مجرد، چون جوهر غاسق علّت نیست پس جوهر مجرد [علّت] خواهد بود. و هوالمطلوب.

قوله:

فصل

این فصل در بیان احتیاج برزخ و هیئت نورانی و ظلمانی اوست در وجود خود به‌نور مجرد، یعنی علّت برزخ و هیئت او نورمجرد است.

قوله: الغواسق البرزخیّة لها امور ظلمانیّة کالاشکال و غیرها و خصوصیّات للمقدار.[2]

حکمای اشراقی که منکر وجود هیولی‌اند، گفته‌اند که جسم طبیعی نفس مقدار مطلق است؛ یعنی جسم مطلق عین مقدار مطلق است، و ممتاز است اجسام از یکدیگر بمقدارهای مخصوصه که اخص است از مقدار مطلق. و در «قسم اول»[3] از این کتاب فرموده است که جسم مقدار بسیط جوهری ثابت است که او را نسبت به‌هیئات و انواعی که حاصل شده است از آن هیئات، هیولی و ماده می‌گویند؛ و نسبت به‌حال که اعراض است او را محل نیز می‌گویند؛ و فی حدّ ذاته بدون اعتبار انواع و حالّ، جسم می‌گویند. و مراد از «غیرها» در این مقام طعوم

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۰۸، س ۹، الی ص ۱۰۹، س ۱.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۰۹، س ۵ و ۶.
۳. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۷۴، س ۱۳، الی ص ۸۰، س ۱.

و الوان و روایح[1] و سایر هیئات ظلمانیّه است.

قوله: فهذهالاشیاء الّتی یختلف[2] بهاالبرازخ، لیست للبرزخ بذاته، والاّتشارکت[3] فیهالبرازخ؛ ولاحدود المقادیر... والاّاستوی[4] الکل فیها. فله [ذلک] [[ما یتخصّص به و یتغیّر عن برزخ]][5] من غیره.[6]

و چون ما بهالامتیاز غیر ما بهالاشتراک است، پس علّت این اشکال و طعوم و روایح و مقادیر—که مخصوص اجسام است و بهآن ممتازند[7] اجسام از یکدیگر—برزخیه نمیتواند بود، والاّ جمیع اجسام، متحد در شکل و لون و مقدار میبود[ند]. ضرورت اتّحادالمعلول لاتّحادالعلّت و هردو [شکل و لون] و مقادیر نیز علّت این اشیاء نمیتواند بود، والاّ جمیع اجسام بایستی که متساوی میبودند در مقدار، و ذلک باطل بالضّرورت. پس ثابت شد که علّت هیئات ظلمانیّه و نورانیّه نور مجرد است، و چون وجود جسم و امتیاز او از اجسام دیگر بههیئات ظلمانیّه و نورانیّه [است]، و اگر این هیئات موجود نشود وجود جسم ممکن نیست، پس ثابت شد که علّت برزخ نیز نور مجرد است، و هوالمطلوب. و این مطلوب نیز موافق مذهب اشعری است که بهنزد او عادت الله بر این رفته است که جمیع اشکال و مقادیر و سایر عوارض فایض شوند بر اجسام؛ و هذا ایضاً من سنن الله. حتّی حرارت آتش و برودت آب—که آن را حکمای طبیعی «الطّبیعة» آن اجسام میگویند—بهمذهب او فایض میشود در وقت اشراق آن جسم که قابل سوختن باشد بهآتش، و آن جسم که قابل برودت و رطوبت باشد بهآب؛ و علیهذاالقیاس، جمیع اموری که طبیعی اشیاء است—بهمذهب ایشان— در وقت ظهور اثر او از مبدء فیاض، آن اثر و خاصیّت فایض میشود.

قوله: ضابط: لمّا علمت أنّالمشارالیه بالاشارةالحسیة هوالجسم فالنورالمجرد لایشارالیه لأنه لایحلّ جسماً ولا تکون له جهة اصلاً.[8]

این ضابطه در بیان این است که نور مجرّد مشارٌالیه اشارهٔ حسیّه نمیتواند بود، زیرا که نور مجرّد جسم نیست، و جسمانی نیست، و اشارهٔ حسیّهٔ بدون جسم و جسمانی شیء دیگر ممتنع است بالضرورت؛ زیرا که چیزی که جسم و جسمانی نیست مکان و محلّ ندارد، پس

۱. رایح (ن).
۲. تختلف (ن).
۳. شارکت (ن).
۴. لاستوی (ن).
۵. ما یتخصص به و ینفرد عن برزخ، شیرازی، ص ۲۸۸، س ۱۱ و ۱۲.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۰۹، س ۷ الی ۹.
۷. است (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۹ و ۱۰: لمّا علمت انّ کلّ نور مشارالیه فهو نور عارض، فان کان نور محض، فلا یشارالیه ولا یحلّ جسماً، ولا یکون له جهة أصلاً.

«اینجا» و «آنجا» گفتن او را ممکن نباشد.

قوله: ضابطٌ: النّورالعارض لیس نوراً لنفسه، اذ وجوده لغیره، فلا یکون الاّ نوراً لغیره... و کلّ نور لنفسه نورٌ محضٌ مجردٌ.[1]

این ضابطه در بیان این است که هرچه نور بذاته نیست، نور مجرد محض نیست، و انوار عرضی انوار لغیره است، نه انوار لذاته.

قوله:

فصل اجمالی

این فصل اجمالی، و فصل تفصیلی دیگر که بعد از این مذکور خواهد شد، در بیان این است که چیزی [که] ادراک ذات خود می‌کند— یعنی علم به‌ذات خود دارد و از خود غافل نیست، در هیچ حال— او نور مجرد است، مانند نفس ناطقهٔ انسانی، بلکه نفوس جمیع حیوانات نیز، به‌مذهب مصنّف چنانچه در «تلویحات» بیان کرده است.

قوله: کلّ من [کان] له ذات لا یغفل عنها فهو غیر غاسق... و لیس هیئة ظلمانیّة فی‌الغیر... فهو نورٌ [محضٌ] مجردٌ لا یشارالیه.[2]

یعنی شیء که از ذات خود غافل نیست جوهر غاسق نیست، زیرا که ذوات جواهر غاسقه به‌نزد ایشان ظاهر نیست، و ایشان علم به‌ذات خود ندارند. و آن شیء که از ذات خود غافل نیست هیئت ظلمانی نیز نیست، زیرا که هیئت ظلمانی نیز از ذات خود غافل است. پس ثابت شد که چیزی که از ذات خود غافل نیست نور مجرّد است؛ یعنی نور جوهری مجرد است تا قوای روحانیه خارج شود، زیرا که قوا نیز عالم به‌ذات خود نمی‌توانند بود.

قوله:

فصل تفصیلی

در این فصل همان مطلوب را مفصلا بیان می‌فرماید.

قوله: هو أنّ‌الشّیء‌القائم بذاته‌المدرک لذاته لایعلم ذاته بمثال لذاته.[3]

چون اثبات این مطلوب موقوف است بر اثبات این مقدمه، که شیء قائم بذات ادراک

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۱ الی ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۷، الی ص ۱۱۱، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۵ و ۶.

نمی‌کند خود را مگر به‌ذات خود، بنا بر آن اولا اثبات می‌کند این مقدمه را.

قوله: فانّ علمه إن‌کان بمثال و مثال الانانيّة ليس هي— فهو بالنسبة اليها هو والمدرَك [هوالمثال] حينئذٍ—[1] فيلزم أن يكون ادراك الانانيّة [هو] بعينه [ادراك] ما هو هو وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها.[2]

می‌فرماید که شیء که قائم است به‌ذات و مدرِک است ذات خود را، نمی‌تواند که ادراك بکند ذات خود را به‌مثال ذات خود؛ زیرا که مثال شیء غیرشیء است. پس اگر مدرک مثال باشد، ذات آن شیء مدرِك نخواهد بود، و بر این تقدیر یکی از دو امر لازم می‌آید: یکی از آن این است که انانیت و ادراك انانیت غیر شیء باشد؛ و دویم این است که ادراك ذات به‌عینه ادراك غیر ذات باشد. و این هردو ظاهرالبطلان است.

قوله: و ايضاً و إن‌كان بمثال، إن لم يعلم أنّه مثالُ نفسه، فلم يعلم نفسه؛ و إن علم أنّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال.[3]

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که ادراك ذات به‌مثال ممکن نیست؛ زیرا که اگر نمی‌داند آن شیء که این مثال نفس اوست، پس ادراك نفس خود نکرده است؛ چه علم به‌ذات موقوف است به‌علم[4] به‌مثال. و اگر می‌داند که این مثال نفس اوست، پس خود را پیشتر از مثال دانسته شد؛ [و] هذا خلف.

قوله: وكيف ما كان [[القائم بذاته المدرِك لها]][5] [لا] يتصور أن يعلم [الشيء] نفسه بأمر زائد على نفسه، فانّه[6] يكون صفة له. فاذا حكم أنّ كلّ صفة زائدة على ذاته... فلا يكون[7] قد علم ذاته بالصّفات الزائدة[8] عليها.

یعنی چیزی که قائم است به‌ذات، مدرِك ذات است به‌ذات؛ خواه آن شیء قائم به ذات عقل باشد یا نفس، ممکن نیست که ذات خود را به‌امر دیگر زائد بر ذات ادراك بکند، زیرا که آن امر زائد بر ذات نمی‌تواند بود که از صفات باشد، چه حکم بر صفات متأخر است از ذات، و همچنین اعضاء و قوا و سایر عوارض، [چون] که ادراك ذات متقدّم است بر جمیع عوارض. و اگر می‌گفت که آن امر زائد بر ذات، خواه صفت باشد یا عارض دیگر یا معلوم است یا نه؛ اگر معلوم است لازم می‌آید تقدّم علم ذات بر آن امر، چنانچه در مثال گفت؛ و اگر

۱. هوفیلزم (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۶ الی ۸.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۹ الی ۱۱: فقد علم نفسه لا بالمنزل (ن).
۴. و (ن).
۵. شیرازی، ص ۲۹۲، س ۷.
۶. فان (ن).
۷. فیکون (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۱۱ الی ۱۴.

معلوم نیست پس ادراک ذات واقع نشده باشد؛ هذا خلف. اولی، وانسب می‌بود، و نمی‌تواند بود که آن امر جسم یا عرض باشد والا لازم می‌آید که نفس از ادراک آن جسم و یا آن عرض در هیچ حال غافل نباشد؛ زیرا که از ادراک ذات خود اصلا غافل نیست؛ و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک امور دیگر غافل می‌باشد. و اذا یطلب ادراک الذّات بکلّ ما هو غیره فثبت ادراکه بالذات، و هوالمطلوب. و از این تقریر لازم آمد شیء مدرک به‌ذات قائم بذاته جوهر است، زیرا که ممکن جوهر است یا عرض، و جوهر یا مجرد است از مادّه یا محتاج به‌ماده است؛ و عرض یا عارض اجسام است مانند اشکال و الوان و مقادیر و غیر آن، یا عارض جوهر مجرّد است به‌سبب تعلّق و تجسّم، مانند صفات و قوا. و چون ثابت شد که قائم به‌ذات مدرک ذات، بذاته جسم نیست و عرض نیست و صفت و قوت و مثال نیست، پس جوهر مجرد است البته؛ لانحصارالممکنات فیما ذکرنا.[1]

قوله: و أنت لاتغیب عن ذاتک و عن ادراکک لها، و اذ لیس یُمکن أن یکون الادراک بصورة أوزائد[2]، فلاتحتاج فی‌ادراکک لذاتک الی غیر ذاتک الظّاهرة لنفسها... فیجب أن یکون ادراکها[3] لها لنفسها.[4]

ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: فهوالظّاهر لنفسه بنفسه... فهو نورٌ لنفسه، فیکون نوراً محضاً.[5]

پس ثابت شد که آن مدرک ظاهر لنفسه است فی‌حد ذاته، و در ظهور خود محتاج به‌شیء دیگر نیست. ظهور او عین ذات اوست؛ زیرا که ظهور مدرکیّت و شیئیت مانند وجوب و امکان و وجود و غیر آن از جملهٔ صفات عقلیهٔ اعتباریه است، که در خارج وجود ندارد و زاید بر ذات نیست؛ چنانچه در «مقالهٔ سیوم» از «قسم اول»[6] از کتاب مبرهن شده است. و چون ظهور عین نور است پس مدرک لذاته نور لنفسه است، و چیزی که نور لنفسه است نور محض [است]؛ چنانچه سابقاً مذکور شده است. پس ثابت شده که مدرک لذاته نور محض است، و هوالمطلوب. و از این تقریر معلوم شد که درک و مدرک و ادراک واحد است، و این است مراد حکما ازین عبارت که: «العقل والعاقل والمعقول واحد». و تقریر این مطلوب به‌احسن عبارات این است[7] که: نفس ناطقه نور جوهری مجرّد است، نه آنکه قائم است به‌ذات و مدرک

۱. ر.ک. شیرازی، ص ۲۹۲، س ۷ الی ۱۵.
۲. بصفة و امر زائد (ن).
۳. فیکون ادراکک (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱۲، س ۱ الی ۴.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۱۳، س ۱ و ۲.
۶. ر.ک. حک. کربن ۲، ص ۶۴ الی ۷۳.
۷. نیست (ن).

ذات است بذاته، و شیء قائم به‌ذات مدرك ذات بذاته نور جوهری مجرّد است. پس نفس ناطقه نور جوهری مجرّد است. اما صغری ثابت می‌شود به‌این دلیل که شیء قائم به‌ذات مدرك ذات، اگر ذات خود بذاته ادراك بکند، به‌مثال ذات ادراك خواهد کرد؛ یا به‌قوای روحانیّه یا ظلمانیّه؛ یا به‌اعضاء یا به‌اجسام دیگر؛ یا به‌اعراض. والتّالی باطلٌ، فالمقدم مثله. أمّاالملازمة وظاهرة أنّ‌الممکنات منحصرةٌ فیما ذکرنا. وأمّا بطلان‌الثّانی فقدمرّ بالتّفصیل ولاحاجة الی‌التکرار. و أمّا کبریٰ ثابت می‌شود به‌این دلیل که چون ثابت شد که شیء قائم به‌ذات مدرك[1] ذات بذاته مثال و اجسام و اعراض و قوا و اعضا نیست، پس جوهر مجرّد است البته. زیرا که ممکنات منحصر است درین اشیاء، و چون ذات آن شیء بذاته ظاهر است به‌نزد او، و ظهور زاید بر ذات نیست، و نور عین ظهور است، پس ثابت شد که نفس ناطقه نور جوهری مجرّد است، و هوالمطلوب. و آنچه از این مقدّمات لازم آمد این است که: شیء قائم به‌ذات مدركِ ذات بذاته نور جوهری مجرّد است. اما قیام او به‌ذات، موقوف است بر این که او صفت نباشد. دلیل بر این مطلوب این است که نفس علم به‌ذات خود دارد، در جمیع اوقات. و صفات از امور اعتباریّهٔ عقلیّه است، و در خارج زائد بر ذات نیست، چنانچه در «مقالهٔ سیوم» مذکور شده است.[2] و امور اعتباریه ممکن نیست که عالم به‌ذات خود تواند بود بالضرورت. و این دلیل ظنّی است، نه یقینی؛ زیرا که معنی صفت آن است که در وجود و بقای خود محتاج به‌موصوف باشد، و ظاهر است که جمیع ماسوای ذات قیّوم لذاته در وجود و بقای خود محتاج به‌او است. پس ذات قائم بذات واجب‌الوجود لذاته است؛ و جمیع ماسوای او که ممکنات باشد صفات اوست. وقدانکشف ذلک لأرباب‌القلوب انکشافاً اتمّ من انکشاف‌الموجودات‌العینیّة بالبصر.

۱. مدرك و (ن).
۲. ر. ك. حك. کربن ۲، ص ۶۶ الی ۷۰.

قوله:

المقالة الثانية [1]

فی بعض آثار نورالانوار و الانوار القاهرة و نسبتها [و] ما یتعلق بها [2] وفیها فصول

قوله:

فصل [3]

در این فصل بیان می‌کند که هیچ چیز از نورالانوار قریب‌تر و بعیدتر نیست نسبت به‌ما، یعنی موجودات عنصری. و غرض این است که اظهر اشیاء ذات مقدّس اوست.

قوله: اعلم أنّه اذا کان فی سطح [4] [مّا] سواد و بیاض، یتراءی [5] البیاض أقرب لأنّه أشبه بالظّاهر الاشبه بالقریب، والسواد أبعد لمقابل الخفا. [6]

مراد از «اشبه» انسب است؛ یعنی چون بیاض مناسب ظهور و نور است و سواد مناسب خفا و ظلمت، بنا بر آن بیاض قریب‌تر می‌نماید و سواد بعید می‌نماید.

قوله: ففی عالم النّور المحض المنزّه عن بُعد المسافة کلّ ما کان أعلی فی مراتب العلل، فهو أدنی الی الادون لشدة ظهوره. [7]

[[یعنی چنانچه در جسمانیّات هرچه روشن است نزدیک‌تر ظاهر می‌شود، همچنین در عالم نور محض وجود که منزه است از مسافت [و] چیزی که در مرتبهٔ اعلی — از مراتب علل — واقع شده است قریب است به‌چیزی که در مرتبهٔ ادنی؛ از جهت کمال ظهور و غایت نور. پس هیچ چیز بعیدتر و قریب‌تر از نورالانوار نیست نسبت به‌ما، زیرا که هیچ چیز بزرگتر و روشن‌تر از او نیست. اما بعد او نسبت علوّ مرتبه اوست. و اما قُرب او از جهت شدّت ظهور و قوّت نور اوست]] [8]؛ والیه الاشارة بـه‌قوله تعالی: «نحن اقرب الیه من حبل الورید.» [9] و قال علیه وآله السّلام: «لیس حجابه الاّ نوره و لا خفاءه الاّ بظهوره.»

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۲۵، س ۱.

۲. عنوان المقالة الثانیة در حک. کربن ۲، ص ۱۲۵، «فی ترتیب الوجود» است. عنوان «هروی» گویا افزودهٔ خود اوست، و در تفسیر حاضر از مقالهٔ دوم فصول یک الی نه، و نیز سه قسمت اول فصل ده حک. کربن ۲ حذف شده است.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۲۵، س ۳.

۴. ان کان فی سطه (ن).

۵. تری (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۹ و ۱۰: لمقابل ما قلنا.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۱۰ الی ۱۲.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۳ الی ۱۶.

۹. قرآن مجید، سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۱۶: نحن اقرب الیکم من... (ن).

قوله: فسبحان‌الاقرب‌الابعد الارفع الادنی! و اذا کان [هو] أقرب، کان هو أولی بالتّأثیر فی کلّ ذات و کمالها.[1]

اشاره به‌این معنی است که مذکور شد و چون ثابت شد که حضرت نورالانوار، عزّشأنه، اقرب‌است ازجمیع اشیاء نسبت به‌ما، پس او اولی باشد به‌تأثیر درهرذات و ماعدای او را، اگرچه به‌تأثیر فی‌الجمله باشد ولیکن استعداد تأثیر در جمیع ماعدا از او فایض می‌شود، زیراکه وهّاب حقیقی غیر از او نیست، پس مؤثر حقیقی منحصر است در او، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید: شعر:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله‌ها آب از لوله روان درکوله‌ها.[2]

و جای دیگر ازمثنوی گوید:

گفت المعنی هوالله شیخ دین بحر معنیهاست ربّ‌العالمین.[3]

ایضاً ازمقدمات مذکوره معلوم شدکه تأثیر و ظهور هریک از عقول به‌قدر بُعد اوست از عالم عناصر، پس تأثیر و ظهورعقل اوّل بیشتر باشد از تأثیر و ظهورعقل دویم، و علی هذاالقیاس عقول دیگر.

قوله: والنور هو مقناطیس‌القرب.[4]

یعنی از عقول و نفوس آنکه نورانیّت او بیشتر است، قرب او به‌حضرت نورالانوار بیشتر است. و مراد ازکثرت نورانیّت کثرت علم به‌معلومات و تجرّد از جسمانیّات است؛ زیرا که در عقول به‌اعتبار احاطه به‌معلومات و تجرد از جسمانیات مراتب مراتبات بسیار است، چنانچه در این کتاب مذکور خواهد شد. قال‌الشّارح:[5] [[واعتبر ذلک [ب]النّورالمحسوس مع‌الشّمس فانّ نورالانوار شمسُ عالم‌العقل]]،[6] یعنی چنانچه در عالم محسوس، نوری که به‌جرم شمس قریب‌تر است بیشتر و غلیظتر است از نوری که از جرم او دور است؛ همچنین در عالم عقل، نور مجردی که به‌نورالانوار اقرب است نور و ظهور او بیشتر است از نوری که از وی ابعد است؛ چه نورالانوار شمس عالم عقل است. لیکن قرب و بعد عالم حس مکانی است و از عالم عقل معنوی و عقلی.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۱۲ و ۱۳: فسبحان‌الابعد الاقرب...

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، حکایت سپردن عرب هدیهٔ خود را به غلامان خلیفه:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله‌ها آب از لوله رود درکوله‌ها
(کلالهٔ خاور)

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، حکایت اعتماد کردن هاروت و ماروت بر عصمت خویش در هرفتنه.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۵۳، س ۱۳.

۵. قوله (ن).

۶. شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۹، الی ص ۳۶۷، س ۱.

قوله:

فصل

این فصل در بیان این است که نسبتها میان انوار مجرّده بیشتر است از نسبتی که در عالم حس است. و موجودات عالم انوار بیشتر است از موجودات عالم حس. و چون اثبات این مطلوب موقوف است بر قاعدهٔ امکان اشرف، بنابرآن اولا قاعدهٔ امکان اشرف را که ازجملهٔ قواعد و اصول عظیمهٔ اشراقیین است بیان می‌کند. و این قاعده [منتج] از آن قاعده است که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد.

[قوله]: [و] من القواعدالاشراقیّه هی أن‌الممکن‌الاخسّ[1] اذاوُجد، فیلزم أن یکون‌الممکن‌الاشرف قد وُجد.[2]

[[یعنی قبل‌الاخسّ.]][3] و غرض این است که وجود ممکن اخس قبل از ممکن اشرف ممتنع است. پس معلول اوّل باید که اشرف باشد از ثانی، و ثانی از ثالث، و علی هذاالقیاس.

قوله: فانّ نورالانوار اذااقتضی الاخسّ الظّلمانی بجهته‌الوحدانیّة، لم یبق جهة اقتضاء‌الاشرف.[4]

تقریر دلیل به‌احسن طریق این است که: [[واجب‌الوجود لذاته واحد من جمیع‌الجهات است، و از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد. پس اگر از واجب‌الوجود ممکن أخسّ صادر شود جهت اقتضای ممکن اشرف در وی باقی نمی‌ماند، زیرا که بعد از صدور ممکن أخسّ از واجب لذاته ممکن اشرف صادر می‌شود به‌واسطهٔ بغیر واسطه؛ یا ممتنع است صدور ممکن اشرف از وی. اما صدور بیواسطه محال است زیرا که به‌جهت وحدت ممکن أخس از وی صادر شده؛ و اگر ممکن اشرف نیز بیواسطه از وی صادر شود لازم می‌آید که از واحد، صادر شود زیاده از واحد، و این محال است و صدور بواسطه نیز ممکن نیست، والاّ لازم می‌آید که معلول اشرف باشد از علّت، و این نیز محال است بالضّرورت. و امتناع صدور ممکن اشرف نیز ممتنع است، زیرا که آنچه ممکن است صدور او از واجب جایز است، بواسطه یا بیواسطه. پس ثابت شد که آنچه از واجب بیواسطه صادر شود ممکن اشرف است. وهوالمطلوب.]][5]

۱. الاختیار(ن).
۲. حکه. کربن ۲، ص ۱۵۴، س ۵ و ۶.
۳. شیرازی، ص ۳۶۷، س ۳.
۴. حکه. کربن ۲، ص ۱۵۴، س ۶ و ۷.
۵. اقتباس ازشیرازی، ص ۳۶۷، س ۵، الی ص ۳۶۸، س ۱۰.

قوله: والنّورالقاهر— اعني المجرّد بالكلّيّة— أشرف من النّورالمدبّر و أبعد عن علائق الظّلمات.[1]

یعني چون مقرر شد که اوّل مایصدر عن الواجب ممکن اشرف است، پس باید که معلول اوّل عقل باشد نه نفس؛ زیرا که عقل أبعد است نسبت به نفس از علائق طلسمات، یعني ابدان؛ و محتاج نیست به استکمال؛ بخلاف نفس که عاشق ظلمات و طلسمات [و] محتاج به استکمال است.

قوله: ثمّ عجائب الترتیب واقعة في عالم الظّلمات والبرازخ، والنّسب بین الانوار الشّریفة أشرف من النّسب الظّلمانیة، فتجب قبلها.[2]

و عجایب موجودات عالم اجسام از احاطهٔ عقل بشر بیرون است. و مراد از «قبلیّت» دراین مقام قبلیّت ذاتیّه است. و ذاتیه[3] یعني نسبتهائی که در انوار عقلیه است اشرف است از نسبتهائی که در اجسام است، بلکه علّت، اشرف است از معلول. پس نسبت نوریّه قبل از نسبت ظلمانیّه بوده باشد. قبلیّت ذاتیّه[3] بنابر قاعدهٔ امکان اشرف [است].

قوله: و اتباع المشّائین اعترف بعجائب الترتیب في البرازخ، و حصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ یلزم أن یکون أعجب و أطرف و أجود ترتیباً... علی قواعدهم.[4]

زیرا که عالم برازخ از عدّ و حدّ زیاده است. پس اگر عقول منحصر بوده باشد لازم می‌آید که عالم برازخ اشرف باشد از عالم انوار. و این باطل است.

قوله: ولیس هذا بصحیح، [فانّ] العقل الصریح یحکم بأنّ الحکمة في العالم النّور و لطائف الترتیب والعجائب النّسب واقعة أکثر ممّا هی في العالم الظّلمات، بل هذه ظلّ لها.[5]

می‌فرماید که زیادتی موجودات عالم برازخ نسبت به عالم انوار صحیح نیست، زیرا که عقل صریح مستقیم که از شائبهٔ وهم منزّه باشد، حکم می کند که حکمت در عالم نور و لطایف ترتیب آن و عجایب نسب او بیشتر است از عالم حواس و اجسام، بلکه آنچه به نظر دقیق و حدس صحیح یافته می‌شود این است که عالم اجرام، ظلّ عالم انوار است و ظلّ تابع مُظلّ است. و مذهب اهل حق و مشایخ عظام این است که وجود جمیع ممکنات ظلّ وجود واجب لذاته است، و موجود به وجود اصلي، غیر او. و این است «وحدهُ لاشریک له» زیرا که قیّوم بذاته غیر از او نیست. و هوالواحدالحقّ الاوّل القیّوم بذاته والممکنات کلّها موجودة به و مستندالیه، و هذا معنی «لااله الّا الله»، و لیس في الوجود غیره.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۴، س ۹ و ۱۰.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۵۵، س ۳ و ۴.
۳. زمانیّه (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۵۵، س ۴ الی ۷: علی قاعدتهم (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۵۵، س ۷ الی ۹.

قوله: والانوارالقاهرة وکون مبدع الکلّ نوراً و ذوات‌الاصنام من‌الانوارالقاهرة شاهَدَها المجرّدون باتسلاخهم عن هیاکلهم مراراً کثیرة.[1]

یعنی ازجمله اموری که دلالت می کند بر کثرت عقول، مشاهدهٔ قلبیهٔ نوریهٔ حکمای الهی است که بعد از خلع بدن در عالم عقل، کثرت را مشاهده کرده‌اند؛ و ارباب اصنام و مبدِع اول را ادراک نموده‌اند. و این مشاهده برسبیل تکرار واقع شده است تا موجب زیادتی اطمینان شده است. و مراد از «ارباب اصنام» عقول مجرّدهٔ مؤثره است در عالم اجرام، چه قدمای حکمای فارس و یونان و بابل و هند و ختا[2] در ارصاد روحانیه مشاهده کرده‌اند که در هرجسم بسیط فلکی و عنصری و هرنوع ازانواع مرکبات درعالم انوار یک ذات نورانی مجرّد مؤثر هست[3] که جمیع فیوض به‌آن جسم بسیط و آن نوع از آن عقل فایض می‌شود. و این موافق مذهب صوفیّه و اهل حقّ است که به‌مذهب ایشان، وجودِ صورت، تابع و قالبِ وجود معنی است. و بدون وجود معنی، وجود صورممتنع است.

قوله: ثمّ طلبواالحجّة علیها.[4]

یعنی بعد از مشاهدهٔ قلبیه و رجوع نمودن به‌بدن، به‌فکر و نظر [و] برهان نیز، مطابق آنچه مشاهده کرده‌اند یافته‌اند. و غرض از طلب حجّت و ایراد برهان عقلی تفهیم ضعفاست که مشاهدهٔ اقویا بر ایشان حجّت نمی‌شود.

قوله: و لغیرهم ممن لا یشاهدها من اشیائهم فلم یکن ذو مشاهدة و تجرّد الاّ اعترف بهذاالامر.[5]

یعنی مردمی که به‌مرتبهٔ مشاهدهٔ تجرّد نرسیده‌اند و قوّت عروج به‌عالم انوار ندارند، باید که به‌تقلید قبول نمایند کثرت عقول مجرده را؛ ورنه در[6] حجاب جهل‌اند [و] محجوب خواهند بود، نعوذ بالله منه.

قوله: و اکثر اشارات‌الانبیاء و أساطین‌الحکمة الی هذا.[7]

یعنی ازکلام انبیا و حکمای الهی نیز ظاهر می‌شود که عقول از حدّ وعدّ زیاده است، چنانچه سیّد عالم (صلعم) فرموده است: «ان لکلّ شیء ملکاً حتّی أنّ کلّ قطرة من‌المطر ینزل‌معه‌ملک.»

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۵، س ۹، الی ص ۱۵۶، س ۱.
۲. خطا (ن).
۳. است (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۲: ثم طلب‌الحجّة... (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۲ و ۳؛ حاشیه س ۱.
۶. مدور (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۳.

قوله: [و] افلاطون، و من قبله من سقراط، و من سبقه مثل هرمس و آغاثاذیمون و انباذقلس کلّهم یرؤون هذاالرأی. و أکثرهم [صرّح بأنّه] شاهدها فی عالم‌النّور.[1]

یعنی انوار مجرّدهٔ عقلیّه را در عالم انوار مشاهده کرده‌اند بعد از خلع بدن.

[قوله]: و حکی افلاطون عن نفسه أنّه خلع‌الظّلمات و شاهدها، و حکماءالفرس والهند قاطبة علی هذا.[2]

یعنی بر کثرت عقول مجرّده. و این فقیر را با براهمهٔ هند که اعلم مردم زمان خود بوده‌اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده است و از ایشان تحقیق نموده است که حکمای هند نیز قائل به کثرت عقول‌اند و می‌گویند که هر فرد از افراد مرکبات را یک نور مجرّد از انوار عقلیّه مدبّر و مؤثر است، حتی ابر و رعد و برق. و جمیع کائنات جوّ را می‌گویند که به‌انوار مجرّدهٔ عقلیّه قائم است، و همچنین هر دریا و رود را نیز یکی از مجرّدات مدبّر است، و مجرد را به‌زبان ایشان «[ا] دیوتا»[3] می‌گویند. و هرمجرّد را صورتی از صور مثالی است که بعضی اوقات در این عالم به‌آن صورت به‌نزد بعضی ظهور می‌کنند، به‌اقتضای اوضاع افلاک. و مشرکان هنودیان[4] از سنگ وچوب صورتها ساخته، قبلهٔ عبادت خود گردانیده‌اند. و اکثر هنود به‌سبب بُعد عهد از انبیا و حکما مجسمهٔ محض شده‌اند و اصلا به‌وجود مجرّدات قائل نیستند، و معاد را نیز جسمانی محض تصور نموده‌اند، و مجردات [را][5] به‌تذکیر و تأنیث ذکر می‌کنند، چنانچه کفار عرب ملائکه را بنات می‌گفتند. این بی‌سعادتان نیز بعضی مجرّدات را بنت‌الله می‌گویند. «تعالی عما یقولون[6] الجاهلون» ایضاً «[یقو] لون علوا کبیراً.»

قوله: و اذا أُعتبر رصد شخص [[بطلمیوس مثلا]][7] او شخصین [[کهومع ابرخس [او ارشمیدس و غیرهما] من ارباب‌الارصادالجسمانیّه]][8] [فی امور فلکیّه] فکیف لایُعتبر قول أساطین‌الحکمة والنّبوّة علی شیء شاهدوه فی ارصادهم‌الرّوحانیّة؟[9]

یعنی عجب است که آنچه حکمای ریاضی در ارصاد جسمانی از اوضاع کواکب به‌حدس دریافته‌اند و علم هیئت و نجوم را برآن ترتیب نموده، از ایشان به‌تقلید قبول نموده شود؛ و

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۳ الی ۵.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۵ الی ۷.

۳. Advaita: یعنی مبرا از ثنویت، نداشتن بدل. نظریهٔ غیرثنویت؛ این- همانی بر هما (Brahmâ) یا پَرَمتا من (Paramâtman) یا روح کلّی با جیوآتمان (Jâvâtman) یا نفس انسانی. این- همانی روح و ماده.

۴. هنودیان صور (ن).

۵. و به (ن).

۶. یقول (ن)؛ قرآن مجید، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۳: سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً.

۷. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷.

۸. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷ و ۸.

۹. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۷ و ۸.

امور الهی و اسرار ربانی را که انبیا و حکمای متأله در ارصاد روحانی مشاهده کرده‌اند به‌طریق تقلید قبول کرده نشود؟ و ظاهر است که از علم اهل ریاضی تا علم آن حکما فرق بسیار است، زیرا که مأخذ حکمای ریاضی حدس و تجربه است؛ و مأخذ انبیا و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام است.

قوله: وصاحب هذه‌الاسطر کان شدیدالذّبّ عن طریقةالمشّائین فی انکار هذه‌الاشیاء، عظیم‌المیل الیها، [و] کان مصرّاً علی ذلک، لولا أن رأی برهان ربه.[1]

می‌فرماید که سابقاً مرا اعتقاد تمام بود به‌طریقهٔ مشّائین، و مصرّ بودم بر انکار عقول کثیره؛ ولیکن بعد از ریاضات بدنیّه و مجاهدات نفسانیّه، برهان بر وجود عقول کثیره مرا منکشف شد، و به‌الهام الهی برمن ظاهر [شد] که موجودات عالم اجسام اظلال موجودات عالم انوار است؛ و عقول از حدّ و عدّ زیاده است، بلکه غیرمتناهی است. و «ذبّ» به‌معنی دفع است، یعنی شدیدالدّفع بودم از طریقهٔ مشّائین. و این عبارت مشعر است بر اعتقاد جازم ثابت. و چون حکمای مشّائین عدیم‌التّألّه‌اند بنابرآن از این عقیده نجات نیافته‌اند، نعوذ بالله منها. پس معلوم شد که در معرفت حقایق اشیاء بر دلیل محض اعتماد نمودن خطای محض است، بلکه اعتقادیات را به‌طریق تقلید و فراگرفتن ازکلام شارع — علیه وآله الصلوة والسلام — افضل است از اخذ کردن اعتقادیّات از دلیل.

قوله: ومن لم یصدّق [ب] هذا ولم یقنعه‌الحجّة، فعلیه بالرّیاضات و خدمة أصحاب‌المشاهدة. فعسیٰ یقع له خطفة[2] یری‌النّورالسّاطع فی عالم‌الجبروت، و یری‌الذّوات‌الملکوتیة والانوارالّتی شاهدها هرمس و افلاطون والاضواءالمینویّة.[3]

یعنی شخصی که به‌طریق تقلید قبول نکند، و به‌حجّت و برهان که حکمای الهی به‌فکر و نظر ایراد کرده‌اند، نیز او را خاطرنشان نشود، باید که ریاضات عظیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید او را حالتی شود که انوار الهی را ادراک بکند و «ذوات ملکوتیّه» یعنی عقول مجرّده را که حکمای سابق مشاهده کرده‌اند مشاهده بکند. ولیکن نه این است که هرکس ریاضت بکشد و مجاهده بکند صاحب مکاشفه و مشاهده تواند شد، بلکه فیض از مبدء فیّاض به‌قدر استعداد هرشخص فایض می‌شود، و آن استعداد نیز مطابق آنچه مافی علم‌الله و لوح محفوظ منقوش است از مبدء فایض می‌شود، چنانچه درین کتاب مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. قال‌الشارح: [[اخبرالحکیم‌الفاضل والامام‌الکامل زرادشت الآذربایجانی[4] فی «کتاب‌الزند» حیث قال‌العالم ینقسم [ب] قسمین: مینوی، هوالعالم‌النّورانی

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۹ الی ۱۱: فی انکارهم هذه... (ن).

۲. أن نعم اخطف (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۵۶، س ۱۱، الی ص ۱۵۷، س ۲: الاضواءالنبویه (ن).

۴. آذربیجانی (ن).

[الرّوحاني]؛ وگیتی، هو[1] العالم الظّلمانیّ الجسمانیّ]][2] تمّ کلامه رحمه‌الله. و غرض از ذکر این عبارات این است که حکیم زرادشت که از افاضل حکمای فارس [است] به کثرت موجودات عالم انوار قائل بوده است. و سبب تقسیم نمودن او عالم را به نور و ظلمانی ظلّ این است که او به‌مشاهده و الهام دریافته است که عالم ظلمانی، ظلّ عالم نورانیّت [است]. و کثرت موجودات این عالم دلیل است بر کثرت موجودات عالم نورانی، تا ظلّ به‌مظِلّ مطابق بوده باشد. و حکیم مذکور ازجمله عرفای موحدین است و لهذا شارح، علیه‌الرّحمه، او را امام کامل گفته است. و از کلام مصنّف نیز ظاهر می‌شود که او ازجملهٔ حکمای الهی است. پس آنچه اکثر عوام مسلمانان در باب او خیال می‌کنند که او مشرک بوده است نه موحد،[3] خطای محض است.

[قوله]: وحکماء الفرس کلّهم متفقون علی هذا، حتّی أنّ الماء کان له عندهم صاحب صنم من ملکوت وسمّوه «خرداد» وما للاشجار سمّوه «مرداد» وما للنار سمّوه «اردیبهشت». [4]

یعنی جمیع حکمای فارس حکم کرده‌اند بر کثرت عقول مجرّده، و گفته‌اند که هر کدام از عناصر بسیط را ربّ‌النّوعی است که جمیع فیوض آن عنصر از آن عقل می‌رسد؛ و همچنین جمیع انواع مرکّبات را ارباب انواع است از عقول. و «اردیبهشت» و «خرداد» و «مرداد» اسامی ماهها و روزهای اهل فارس است. اما نامهای این روزها این است: اورمزد و بهمن و اردیبهشت و شهریور، اسفندارمذ و خرداد و مرداد و دین‌بآذر[5] وآذر و آبان و خورشید[6] ماه و تیر و گوش و دین بمهر[7] و مهر و سروش و رشن[8] و فروردین و بهرام و رام و باد[9] و دین بدین[10] و دین و ارد[11] و اشتاد[12] و آسمان و زامیاد[13] مهر اسفند[14] و انیران[15]. و نام

۱. هی هبوط (ن).
۲. شیرازی، ص ۳۷۲، س ۱ الی ۳.
۳. نه مولد خطا (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۵۷، س ۳ الی ۵: کان عندهم له... من الملکوت.
۵. دیبا و آزر (ن).
۶. خود (ن).
۷. دی بمهر (ن).
۸. رش (ن).
۹. ماد (ن).
۱۰. دی بدین (ن).
۱۱. اراد (ن).
۱۲. اشار (ن).
۱۳. رامیارا (ن).
۱۴. اسفند (ن).
۱۵. ایران (ن).

ماهها این است: فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر و مرداد و شهریور و مهر و آبان و آذر و دی و بهمن و اسفندارمذ. و در زمان سابق حکمای فارس روزی را که نام ماه موافق نام روز می‌بود جشن می‌داشتند، و عید می‌گفتند. و چون قبلهٔ اهل فارس انوار عرضیّه بوده است، و اشرف انوار عرضیّه نورشمس است، بنابرآن روز اوّل از ایام بودن آفتاب در حمل را ــ که برج شرف او است ــ نوروز نامیده، جشن می‌داشتند. و چون بعد از بعثت سیّد کائنات قبلهٔ عبادت، خانهٔ کعبه شد، این رسوم و عادات و تعظیم انوار عرضیّه، بر وجه مذکور، منسوخ شد؛ زیراکه هردور از ادوار فلکی اقتضای سنن؛ یعنی [اقتضای] شرایع[1] الهی می‌کند، که اهل آن دور [را] نجات از[2] درکات نیران بدون اختیار آن شریعت ممکن نیست. و چون این دورکه مقتضی شریعت محمدی است آخرادوارعالم است، و تخلّق آن حضرت به‌اخلاق الهی از افراد انسانی و جنی بیشتر است، بنابراین آن حضرت از برای هدایت جن و انس مبعوث شده است، و تا قیامت کبراکه زمان فنای جمیع مرکبات عنصری است، نبیّ دیگر مبعوث نخواهد شد. و هرکس در این دور متابعت این شریعت نموده و به‌این عقیده از عالم رحلت بکند، او از عذاب خلود ناریّه نجات می‌یابد. والاّ مخلّداً در حجاب جهالات مرکبه عذاب می‌ماند.[3] و این فقیر را براین مطلوب براهین بسیار ظاهر شده است که انشاءالله تعالی درکتاب علیحده نوشته خواهد شد. و از این مقدّمات ظاهر شدکه ترویج نمودن سنن اسم ماضیّه در این ازمنه ثمرهای جهل است، نعوذبالله من حجب‌الجهالات‌المرکبه و البسیطة. و ازکلام مصنّف این‌چنین معلوم می‌شودکه اسامی روزها و ماههای فارسیان اسامی ارباب انواع است، والله اعلم. قال‌الشارح: [[و کانوا یثبتون[4] لکلّ نوع جسمانی ربّ صنم‌له[ذا] عنایة‌عظیمة به و هوالمدبّر له والمنمی والغاذی [والمولّد] لامتناع صدور[5] هذه‌الافعال‌ـ المختلفة فی‌النبات والحیوان عن قوّة[6] بسیطة لاشعورلها... فجمیع هذه من ارباب‌الاصنام.]][7]

[قوله]: و هی‌الانوارالّتی اشارالیها[8] انباذقلس و غیره.[9]

[[من کبارالحکماء المتألّهین [ک] هرمس و فیثاغورس و افلاطون و امثالهم الذّاهبین

۱. ازشرایع (ن).
۲. دورانجات آن درکات (ن).
۳. می‌نماید (ن).
۴. یثبتون أن (ن).
۵. صدمه (ن).
۶. قوة واحد (ن).
۷. شیرازی، ص ۳۷۳، س ۱ الی ۴.
۸. الیه (ن).
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۱.

الی أنّ لکلّ نوع من الاجسام[1] عقلا هو نورٌ مجردٌ عن المادّة قائم بذاته... مدبّر له [و] حافظ ایّاه.]][2] تم کلامه رحمه‌الله. مُثُل افلاطون عبارت از این ارباب اصنام است. و افلاطون گفته است که هر نوع از انواع جرمیّه را که در عالم حس موجود است امثال است در عالم عقل؛ و آن صورت بسیطهٔ نوریّه است که قائم است بذاتها لا فی أین، زیرا که قابل اشارت حسیّه نیست و آن مُثُل به‌منزلهٔ ارواح صور نوعیّهٔ جسمانیّه است، و این صور نوعیّهٔ جسمانیّه به‌منزلهٔ اصنام آن صور نوریّه است. و آنچه در عالم اجسام از اشخاص انواع موجود می‌شود اظلال آن صور نوریّه است. و مُثُل افلاطون عبارت از آن صور نوریّه است در حقیقت. و تفصیل این کلمات از کلام مصنّف ظاهر خواهد شد.

[قوله]: ولا تظنّ أنّ هؤلاء الکبار أولی‌الایدی والابصار ذهبوا الی [أنّ] الانسانیّة لها عقل هو صورتها الکلّیّة[3] و هو موجود بعینه فی‌الکثیرین، فکیف یجوز[4] أن یکون شیء لیس متعلقاً بالمادّة و یکون هو بعینه[5] فی المادّة؟[6]

می‌فرمایند که گمان برده نشود که حکمای فارس و یونان که به‌وجود ارباب اصنام قائل شده‌اند گفته باشند که هریک از ماهیّات نوعیه را یک عقل مجرّد است که آن صورت کلیّت آن ماهیّت است، و آن عقل بعینه موجود است در کثیرین، و چنانچه کلی محمول می‌شود بر جزئیات، همچنین عقل محمول می‌شود بر فراوان نوع، زیرا که ارباب انواع از مادّه منزّه‌اند، و اگر محمول بر کثیرین باشند لازم می‌آید که هریک از رب نوع مشخص باشد در موا[ر]د کثیرهٔ اشخاص را، و این محال است؛ زیرا که ممکن نیست که یک شیء هم مجرّد باشد از مادّه و هم متعلّق باشد به‌مادّه.

[قوله]: ولا [أ]نّهم حکموا بأنّ صاحب‌الصنم [الانسانی مثلا] انّما أُوجد لاجل ماتحته حتّی یکون قالباً له.[7]

[[اذلابدّ و أن یکون کلّ موجود ممکن قالباً لشیء لاستحالة أن یکون [صورة] بلا معنی.]][8]

[قوله]: فأنّهم اشدّالنّاس مبالغة فی أنّ العالی لایحصل لاجل السّافل فانّه لوکان[9] کذا

---

۱. أنّ کل نوع جسمانی (ن).
۲. شیرازی، ص ۳۷۳، س ۵ الی ۷.
۳. بالکلّیة (ن).
۴. مک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۴: یجوزون.
۵. مک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۴: یکون فی‌المادّة.
۶. مک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۲ الی ۴.
۷. مک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۵ و ۶: وجِد (ن).
۸. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱ و ۲.
۹. فلوکان (ن).

مذهبهم...[1]

[[یکون ردالنّوع قالباً لآخر و هولآخر و هکذا الی غیرالنهایة]] یعنی و نیز توهم کرده نشود که آن حکما گفته باشند که صاحب صنم موجود شده است از جهت صنم، تا صنم قالب آن نور مجرّد بوده باشد؛ زیرا که صورت ممکن موجود در خارج قالب شیء می‌باشد، به‌سبب آنکه وجود صورت بدون معنی محال است. و دلیل بر این مطلوب– که آن حکما از این مُثُل این معنی [را] اراده نکرده‌اند– این است که ایشان در این باب مبالغهٔ عظیم دارند که عالی حاصل نمی‌شود از جهت سافل، والّا لازم می‌آید که سافل علّت عالی تواند شد، و این محال است. چه اخس علّت اشرف نمی‌تواند بود، چنانچه در قاعدهٔ امکان اشرف مذکور شده است.[2] و اگر مذهب حکما و مراد ایشان از مُثُل نوریه این باشد که رب نوع صورت مشخصهٔ افراد صنم خود بوده باشد؛ پس [لازم می‌آید که] ربّ صورت نوع قالب نور مجرّد دیگر باشد، زیرا که صورت ممکن است، و وجود صورت بدون معنی محال است. و هکذا الی غیرالنّهایة، و ذالک محال. [[پس ثابت شد که مراد حکما از ارباب انواع صور مشخصهٔ اصنام نیست بلکه ربّ نوع مثال صنم است در عالم عقل، چنانچه صنم با جمیع عوارض مثالِ او است]][5] در عالم حس. و حقیقت ربّ‌النّوع را این فقیر بیان کرده است، و احتیاج به‌تکرار ندارد. قال‌الشّارح: [[و انّما سمّیت بها نظراً الی أنّ من شان‌المثال [أن] یکون اخفی من المُمثَّل و هی اخفی من الصّورالهیولانیه بالنّسبة الینا و لو نظر الی أنّ من شان‌المثال ان یکون أضعف من‌الممثّل کامثلةالانواع الجوهریة فی‌الذهن لانّها أضعف من تلک‌الانواع لقیام‌الانواع بذاتها و امثلتها بالذّهن کانت‌الصّور [النوعیة] أمثلة للصّورالنّوریة، کما أنّ‌الصّورالذهنیة امثلة للصّورالنوعیةالمنطبعة؛ و کان هذا أولی لانّ هذا بالنّسبة الی [مافی] نفس‌الامر و ذلک بالنّسبة الینا. و لکن لا نزاع فی‌المشهور[6] ولا مشاحة فی‌الاصطلاحات]][7] تمّ کلام رحمه‌الله. و مراد از «امثال» در این مقام اشباح است. و ظاهر است که شبح شیء اخفی است از آن شیء و همین وجه در عالم مثال که در «مقالهٔ خامسه» بیان خواهد شد، راست می‌آید. زیرا که آن عالم را نیز [به] نسبت خفای او نسبت به‌اهل این عالم، عالم مثال گفته‌اند.

[قوله]: ولا تظن أنّهم یحکمون بأنّها مرکّبة حتّی یقال أنّه یلزم أن تنحّل وقتاً ما، بل

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۵۹، س ۱ و ۲.

۲. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶.

۳. حکما که (ن).

۴. ر. ک. حک. کربن ۲، فصل فی قاعدةالامکان الاشرف، ص ۱۵۴.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶ الی ۱۰.

۶. شیرازی، ص ۲۵۲، س ۳: الشهوات.

۷. شیرازی، ص ۲۵۱، س ۱۷، الی ص ۲۵۲، س ۴. و نیز ر. ک. حک. کربن ۲، حکومة فی‌المثل الافلاطونیة، ص ۹۲.

هی ذواتٌ بسیطةٌ نوریةٌ... و لیس بن [شرط] المثال المماثله [[للممثل]][1] من جمیع الوجوه؛[2] [[والاّ [لـ] کان المثال بعینه هو الممثّل]].[3]

یعنی و ایضاً گمان کرده نشود که آن حکما گفته‌اند که ارباب انواع مرکب است تا بر ایشان اعتراض کرده شود که انحلال ترکیب مرکب لازم است، پس باید که ارباب انواع معدوم شود در یک زمانی از ازمنه، بلکه مراد از ارباب انواع ذوات بسیطهٔ نوریه است که قائم است به‌ذواتها، و درمکان نیست زیرا که قابل اشارت حسیّه نیست. و از ترکیب اصنام استدلال نمودن برترکیب ارباب اصنام خطاست، زیرا که مشابهت مثل به‌مثل من جمیع الوجوه ممکن نیست، والاّ لازم می‌آید که مثال عین ممثّل بوده باشد. پس البته باید که از بعضی وجوه مخالفت به‌ممثل داشته باشد.

[قوله]: ولا یلزمهم [أیضاً] أن یکون للحیوانیّة مثالٌ، وکذا لکون الشّیء ذا رجلین، بل کلّ شیء یستقلّ بوجوده له أمر یناسبه من القُدس؛ فلایکون لرائحة المسک مثالٌ؛ و للمسک مثال[4] آخر، بل یکون نور قاهر... له هیئات نوریّة... اذا وقع ظلّه فی هذا العالم، یکون صنمه المسک مع الرائحة.[5]

بیان این کلام این است که از کلیات قدمای حکما که حکم بر[6] وجود ارباب کرده‌اند لازم نمی‌آید که هر شیء را به‌هر صفتی که خصوصیّتی مثالی است—چنانچه انسان را مثلا مثال است، و از حیثیت بودن او ذا رجلین مثلا مثال دیگر است؛ و مشک را مثلا مثال است، و از حیثیت رایحه مثال دیگر است—[مثالی دیگر باشد]، بلکه مراد ایشان از ربّ نوع نور قاهر، یعنی ذات نورانی است که در عالم از افراد آن نوع اگر شخصی موجود شود ظلّ آن امر نورانی است. و مراد از «کل شیء یستقل بوجوده» جواهر است تا احتراز شود از اعراض، [و] امثال علیحده نیست بلکه مشک با رایحه، و شکر با طعم، و صورت انسانیّت با اختلاف اعضا مطابق مناسبتی است که موجودات [دارند با] انوار مجرّده عقلیّه که مقتضای این صورت است در عالم جسمانی.

[قوله]: وفی کلام المتقدّمین تجوّزات... و معنی قولهم أنّ فی عالم العقل انساناً کلّیاً... یکون ظلّه فی الاعیان[7] صورةُ الانسان، أنّه[8] کلّیٌ لا بمعنی أنّه محمول [[یعنی]

۱. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۵۹، س ۳ الی ۵.
۳. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۴.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۲: للمسک آخر.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۵۹، س ۹، الی ص ۱۶۰، س ۴.
۶. به‌وجود (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۸: فی المقادیر.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۹: و هو.

علی کثیرین]] ؛[1] بل بمعنی أنّه متساوی نسبةالفیض علی هذه‌الاعداد، و کأنّه‌الکلّ و هو-الاصل. و لیس هذاالکلّیّ ما نفس تصوّر معناه لا یمنع من[2] [و] قوع‌الشّرکة، فأنّهم معترفون بأنّ له ذاتاً متخصّصة، و هو عالمٌ بذاته. فکیف یکون معنی عامّاً ؟[3]

می‌فرماید که در کلام قدما «تجوّزات» است زیرا که چون کلام ایشان مرموز می‌باشد بنابرآن کلام ایشان به‌حسب ظاهر دلالت می‌کند برچیزی که‌مراد نیست. پس از این عبارت ایشان که در عالم عقل انسان کلّی موجود است که ظلّ او در اعیان صورت انسان است، مراد «کلّی» اصطلاحی نیست؛ چه تصوّر معنی از انسان کلّی مانع نیست از وقوع شرکت؛ زیرا که ایشان تصریح کرده‌اند وگفته‌اند که آن انسان کلّی که در عالم عقل موجود است ذات نورانی است که مراد اشعه نورانیه مختلف است که آن اشعه از وی فایض می‌شود، و بر افراد انسانی که در عالم صورت موجود است و فیوض لایتناهی بر هرشخص انسانی ازلا و ابداً از وی فایض می‌شود به‌قدر استعداد و مادّهٔ آن استعداد از اوضاع فلکی حاصل می‌شود. چه قالب او از مرکّبات عنصریّه و نفس او از عالم انوار است. و ازجمله اجزای علّت حوادث عالم کون و فساد اوضاع افلاک است، پس استعدادات به‌اوضاع افلاک حادث می‌شود. و مناسب آن استعدادات نفس، بدن از لذّات و آلام جسمانی نفس متأثر می‌شود، از اعمال حسنه و سیئه که از جوارح صادر می‌شود. و نیز اخلاق نفس فایض تغییر می‌پذیرد. همچنین اثر فیوض و اشراقات که از ربّ نوع بر نفس فایض می‌شود در بدن [نیز] ظاهر می‌گردد.

[قوله]: و اذا سمّو فی‌الافلاک کرة کلّیّة... لایعنون به‌الکلّیّ‌المشهور [فی‌المنطق]، [[بل... الکرةالمشتملة علی جمیع کراته‌المستلزمة لجمیع احواله]] ؛[4] فتعلم هکذا.[5]

این تمثیل مناسب واقع شده است، و بیانش این است که[6] حکما در افلاک سبعهٔ سیاره، کرات کلّیه و کرات جزئیه بیان کرده‌اند، و مراد از آن لفظ کلّی، کلّی اصطلاحی نیست؛ زیرا که نفس تصور مفهوم یادکردهٔ «کلّی» مانع است از وقوع شرکت در وی، زیرا که هر فلک [را] هیولی و صورت علیحده است، بلکه مراد ازکره آن است که شامل باشد جمیع کرات جزئیه را به جمیع احوال او، زیرا که کرهٔ کلّی هرفلک شامل است جمیع احوال حامل و تدویر وکرات جزئیه دیگر را، کما بیّن فی علم‌الهیئة والنّجوم. همچنین مراد ایشان از این عبارت که ربّ نوع کلّی است کلّی اصطلاحی نیست، بلکه مراد شمول آن ربّ نوع است

۱. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۴.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۱۱: لا یمنع وقوع.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۶ الی ۱۲.
۴. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۹ و ۱۰.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۶۰، س ۱۲، الی ص ۱۶۱، س ۱.
۶. که چنانچه (ن).

جمیع احوالِ جمیع افراد آن نوع را.

[قوله]: و امّا الّذی احتجّ به بعض النّاس فی اثبات المُثُل من «أنّ الانسانیّة من حیث هی[1] لیست بکثیرة [[والاّ لم یکن الشّخص الواحد انساناً]][2] فهی واحدة» [[و کذا الفرسیّة و غیرها [من الانواع]، فکلّ نوع [جسمانیّ] له شخصٌ واحدة [قائم بذاته] فی عالم النّور... و یطابق [المعنی] المعقول منه]][3] فکلام غیر مستقیم. فانّ الانسانیّة [بما هی الانسانیّة] لا یقتضی الوحدة والکثرة، بل هی مقولة علیهما.[4]

بعضی گفته‌اند که مثل افلاطونی[5] اشخاص قائم به‌ذات در عالم انوار مطابق [است با] ماهیت انواع اجرام، و چون هریک از انواع اجرام را ماهیّت من حیث هی واحد است نه کثیر، پس ربّ نوع هر نوع یک عقل مجرد است که او مطابق ماهیت آن نوع است. و مصنّف می‌فرماید که این صحیح نیست، زیرا که انسانیت -که هستی است مثلا فی حد ذاته- نه واحد است و نه کثیر، اگر واحد می‌بود کثرت عارض او نمی‌شد، و اگر کثیر بودی وحدت عارض او نمی‌شد، و همچنین ماهیّات دیگر. بلکه ماهیّت مقول است بر واحد و کثیر و من حیث هی نه‌واحد است و نه کثیر. پس [مُثُل] افلاطون عبارت از اشخاص قائم به‌ذات، که مطابق ماهیت انواع اجرام باشد، نمی‌تواند بود؛ بلکه عبارت از ذات نورانی است که مراد را هیئات نورانیّه است که آنچه در عالم اجسام از افراد آن نوع موجود می‌شود ظلّ آن امر است، چنانچه مذکور شد.

[قوله]: قال افلاطن «انی رأیت عند التجرّد افلاکاً نورانیة»[6] [[ای عقولا مجرّدة یحیطة]].[7]

یعنی افلاطون گفته است که من بعد از خلع بدن «افلاک نوریّه» را مشاهده کرده‌ام. و مراد از افلاک نوریّه عقول مجرده است که محیط فلک است - بعضی به‌بعضی احاطهٔ عقلی - و چنانچه از افلاک فلک بزرگ محیط فلک خرد است، از عقول آنکه نورانیّت او بیشتر است به نورالانوار مناسب‌تر است، و محیط به‌عقلی است که نورانیت او کمتر است از آن عقل.

[قوله]: و هذه هی... الّتی یشاهدها بعض النّاس فی قیامتهم[8] [[کما أُشیرالله فی-

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۶۱، س ۳: بما هی الانسانیه.
۲. شیرازی، ص ۲۷۶، س ۱۲ و ۱۳.
۳. شیرازی، ص ۲۷۶، س ۱۴ الی ۱۵.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۱، س ۲ الی ۵.
۵. افلاطون (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۲، س ۲ و ۳.
۷. شیرازی، ص ۲۷۸، س ۷ و ۸: مجرّدة محیطه (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۶۲، س ۳ و ۴.

الکتاب الالهی.]][1]

این افلاک نوریّه که افلاطون بیان کرده است همان افلاک است که بعضی مردم بعد از «قیامت صغری» مشاهده می‌کنند، چنانچه حق تعالی، فرموده است: «یوم تبدّل الارض غیرالارض والسّموات و برزوا لله الواحدالقهّار.»[2] جمیع خلایق بعد از فساد قوالب البتّه بروز می‌کند به‌نزد مبادی عالیه، زیرا که مانع ادراک عالم ملکوت که نفس از آن عالم است بدن و تعلقات بدن [است]، و بعد از رفع مانع البتّه مشاهدهٔ عالم ملکوت میسر شود. و مراد از «ارض» که در این آیه واقع شده است ارض اول است، و مراد از «سموات» سیرها است به‌نزد محققین صوفیه؛ پس معنی حقیقی این آیه آن است که در وقتی که تغییر می‌یابد حالها و سیرها که ارض و سموات است هرشخص را حقیقت اعمال حسنه و سیئهٔ او منکشف می‌شود، زیرا که جمیع کائنات مطوّر است در عرش که فلک اعظم است به‌مذهب صوفیه، و در جمیع افلاک به‌مذهب اشراقیان. «فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یره. ومن یعمل مثقال ذرّة شرّاً یره. فأمّا من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیة. و امّا من خفّت موازینه فامّه هاویة. و ما ادریک ماهیة. نارٌ حامیةٌ.»[3] ای شدیدةالحرّ، و تخصیص نمودن مصنّف مشاهدهٔ افلاک نوریه را به‌بعض ناس مشعر است به‌آنکه مراد از این بعض، متوسطین در علم[4] و عمل یا متوسطین در سعادت، یا متوسطین در فضیلت بوده باشند زیرا که مشاهدهٔ آن افلاک نوریه بدون نجات از اکثر اخلاق رذیله ممکن نیست، و ناقصان و اشقیا را مشاهدهٔ آن افلاک میسر نمی‌شود، «لخفة موازینه.»

[قوله]: و حَکی عن نفسه أنّه یصیرفی بعض احواله بحیث یخلع بدنه و یصیر مجرّداً عن الهیولی، فیری فی ذاته النّور والبهاء، ثمّ یرتقی الی العلّة[5] الألهیةالمحیطة بالکلّ. فیصیر کأنّه موضوعٌ فیها معلّقٌ بها، و یری النّورالعظیم فی الموضع الشّاهق الالهی. ما هذا مختصر[ه]...[6]

یعنی افلاطون می‌گوید که من بعد از خلع بدن چیزی را که در عالم انوار مشاهده کرده‌ام تمام آن را نمی‌توان بیان کرد، بلکه آنچه بیان کرده می‌شود شمه‌ای از آن احوال خواهد بود؛ زیرا که عالم معنی را نهایت نیست و عالم صورت و لفظ متناهی است. و مراد از «موضوع شاهق الهی» نور محیط به‌جمیع انوار است، که آن را به‌لفظ موضع و محل تعبیر نموده می‌شود. و از غایت تعلّق و نفس مناسبتی که افلاطون را به‌عالم انوار بوده است خود را

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، س ۱۰ و ۱۱.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۴، آیهٔ ۴۸: الواحد للملک (ن).
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۹۹، آیهٔ ۷ و ۸، و سورهٔ ۱۰۱، آیهٔ ۶ تا ۹.
۴. عالم (ن).
۵. العلة الاولی (ن).
۶. حک. کربن ۲. ص ۱۶۲، س ۶ الی ۱۰.

درعین نور محیط دیده است. و لهذا گفته است: «فیصیر کأنّه موضوع فیها معلقٌ بها.»
قال‌الشارح: [[و اصل هذه‌الحکایة [و] ان نُقل فی بعض‌الکتب عن ارسطو لکنّ‌الاشبه أن یکون عن افلاطون]].[1] «اشبه» از آن جهت گفته است که ارسطو متوغل در بحث عدیم‌التأله بوده است؛ به‌خلاف افلاطون که متوغل در تألّه بوده و مکرراً خلع بدن نموده است. و مصنف در «تلویحات» نیز این حکایت را از افلاطون نقل کرده است والله اعلم.[2]

[قوله]: و قال شارع العرب والعجم، علیه و آله صلواة: «[انّ]للّه سبعاً و سبعین حجاباً من نور.»[3]

این حدیث نیز ازجملهٔ شواهد است بر کثرت موجودات عالم انوار؛ یعنی مراد از «حجب نوریه» که در حدیث واقع شده است عقول مجرده است. قال‌الشّارح: [[وفی روایة سبعمأة حجابٌ؛ و فی اخری سبعین ألف حجاب من نور... وفی روایة من نور و ظلمة]][4] تمّ کلامه. و انوار را حجاب بدان سبب گفته است که هریک از این انوار در کمالیّت نورانی است، و شدت ظهور به‌مرتبه‌ای رسیده از این نور [که] دیگر [حجابی] نخواهد بود. و مراد از «حجب ظلمانیة» که در روایت اُخری واقع شده است اجرام فلکیّهٔ حسیّه و مثالیّه و عنصریّهٔ بسیطهٔ حسیّه و مثالیّه بوده باشد.

[قوله]: و اوحی الیه‌الله «نورالسّمٰوات والارض.»[5]

قال‌الشّارح: [[لا بمعنی أنّه منوّرهما علی ما یقوله بعض‌المفسّرین هرباً من اطلاق اسم‌النّور علیه بل بمعنی أنّه محض‌النّورالبُحت و [أنّ] سایرالانوار شرورٌ من نوره.]][6] تمّ کلامه رحمه‌الله. قومی از مفسّرین که نور را به «منوّر» تعبیر کرده‌اند در تفسیر نور گفته‌اند که: «النّور عبارة عما لا یبقی زمانین.» و به‌این معنی نور حادث باشد، پس اطلاق از واجب‌الوجود لذاته جایز [نیست]. و محققین و مشایخ صوفیه فرموده‌اند که: «النور عبارة عما یظهر به‌الاشیاء.» و به‌این معنی نور حقیقی بجز از ذات مقدس حضرت نورالانوار دیگر نبود و انوار دیگر را مجاز الوان گفت. و بدین سبب است که حکمای متألّه آن حضرت را نورالانوار گفته‌اند، چنانچه مکرر در این کتاب مذکور شده است. و حدیث نبوی: «انّ‌الله خلق‌الخلق فی ظلمة ثم رشّ علیهم من نوره» مؤیّد این معنی است که آن حضرت را نور توان گفت. و آن طایفه که نور را به‌منوّر تفسیر کرده‌اند؛ به‌انوار عرضیه؛ و این حالت به‌سبب کمال توجه به

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، س ۱۷ و ۱۸.
۲. ر.ک. سهروردی، تلویحات، تصحیح کربن، استانبول، ۱۳۴۵، ص ۷۰ الی ۷۴.
۳. هک. کربن ۲، ص ۱۶۲، س ۱۱.
۴. شیرازی، ص ۳۷۹، س ۱۵ الی ۱۹.
۵. هک. کربن ۲، ص ۱۶۳، س ۱، الی ص ۱۶۴، س ۱.
۶. شیرازی، ص ۳۸۰، س ۱۰ الی ۱۲.

اجسام و عدم علم به‌معقولات [و] حقیقت مجرّدات، حاصل شده است.

[قوله]: و قال «انّ‌العرش من نوری.»[1]

و ایضاً آن حضرت، صلی‌الله علیه وآله وسلم، فرموده است: «انا من نورالله والمؤمنون من نوری.» و مراد از «عرش» اگر عرش عقلی باشد عقل اول است؛ و اگر نفسی باشد نفس فلک اعظم است که آن را کلید می‌گویند. و این احادیث از جملهٔ شواهد است بر کثرت عقول مجرّده به‌خلاف مذاهب مشائین.

[قوله]: ولست أورد هذه‌الاشياء لتكون حجّة، بل نبّهتُ[2] بها تنبيهاً.[3]

یعنی شواهد و مؤیّدات که در این کتاب بر کثرت عقول مذکور شده است حجّت و برهان نیست، بلکه تنبیهات است.

[قوله]: والشّواهد من‌الصّحف و کلام [الحکماء] الاقدمین ممّا لایحصی.[4] [[اکتفینا بذکرالبعض.]][5]

تا کلام به‌تطویل نکشد.

[قوله]:

فصل[6]

این فصل در بیان جواز صدور بسیط است از مرکب.

[قوله]: النّورالقاهر یجوزأن... یصدرعن بعض‌الاعلین من ذاته [و] باعتبارانوارکثیرة شعاعیّة فیه، فتصیر کجزء للعلّة، فیحصل من [ال] مجموع [ال] معلول مخالفاً له.[7]

می‌فرمایند که می‌تواند بود که از بعضی عقول، به‌اعتبار اشعه — یعنی انوار عرضیه که فایض شده است از عقول دیگر بروی — صادر شود عقل دیگر که مخالف علت باشد در ترکیب و بساطت، زیرا که علّت مرکّب است از نور جوهری و انوار عرضیه. و معلول نور جوهری بسیط است. و مراد از «بعض أعلین» انوار قاهرهٔ طبقهٔ طولیه است، و مراد از «انوار قاهره» نور طبقهٔ عرضیه است. و [در] «مقالهٔ ثالثه» مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و در انوار طبقهٔ عرضیّه تفاوت بسیار است: بعضی شریف و بعضی خسیس، و بعضی علّت انوار دیگر است و

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۶۴، س ۱.
۲. لیکن... تبهنی (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۴، س ۵ و ۶.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۴، س ۶، الی ص ۱۶۵، س ۱.
۵. شیرازی، ص ۳۸۱، س ۶.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۲: قاعده [فی بیان جوازصدورالبسیط عن‌المرکب].
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۲ الی ۵.

بعضی علّت نیست. و در انوار[1] طولیه نیز طبقات بسیار است. «تصیر کجزء للعلّة» اشاره به‌این است که این انوار کثیرهٔ شعاعیّه به‌منزلهٔ جزء علّت است، زیرا که علّت مجموع ذات و اشعه است.

[قوله]: ثمّ‌المعلول یقبل [من] أشعّة أُخریٰ ممّا قبل[ت] علّته [[فیحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الأوّل معلول [آخر] مخالف لعلّته]][2] فیقع اختلافات کثیرة فی القواهر.[3]

یعنی بعضی از انوار قاهره قبول می‌کند انوار عرضیه را از انواری که علّت و انوار عرضیه را از آن قبول نموده است، و حاصل می‌شود از این مجموع معلول دیگر، که مخالف علّت است. کثرت‌العلة و بساط‌المعلول و اختلافات کثیرة به‌این طریق در انوار قاهره حاصل می‌شود، نه در حقایق ایشان که نور یک حقیقت است و اختلاف در انوار به کمال و نقص است، چه نور علّت اشد و اقوی است از نور معلول لتقربه بنورالانوار، به‌آن صفات، بلکه حاصل می‌شود اختلاف در آثار خارجیهٔ انوار قاهره از جهات اشراقات. زیرا که اشراقات که فایض می‌شود از انوار قاهرهٔ عالیّه بر انوار قاهرهٔ عرضیه به‌اعتبار قوّت ذوات نوریّه [است] در افاضهٔ اشراقات بر ماتحت خود. و شدّت قبول ذوات قابلیت اشراقات عقلیّه را از مافوق نیز مختلف است و این اختلاف انوار به‌سبب این اشراقات و امثال آن — بعد اشتراک در حقیقت نوریّت — مثل اختلاف اشخاص مکنون است به‌سبب عوارض.

[قوله]: و یجوز أن یحصل من مجموع امورٍ غیر ما یحصل من أفرادها.[4]

یعنی یجوز أن یحصل من مجموع امور اثر غیرالاثر من افرادها. به‌این تفسیر اعتراضی که درشرح مذکورشده وارد نمی‌گردد.[5] کما لا یخفی علی من تأمّل فیه.

[قوله]: و یجوز أن یکون‌البسیط حاصلا من أشیاء مختلفة.[6]

غرض از ذکر این عبارت این است که از مقدمات مذکوره معلوم شد که ممکن است که امر بسیط حاصل شود از امور مختلفهٔ بالعوارض نه مختلف بالحقیقة، کما مرّ‌آنفا. پس می‌تواند بود که از بعضی از انوار قاهره به‌اعتبار مجموع ذات و اشعهٔ او نور مجرّد یا جوهر جسمانیِ بسیط حاصل شود، فثبت ممّا ذکرنا جواز صدورالبسیط عن‌المرکب، و هوالمطلوب.

۱. اطوار(ن).
۲. شیرازی، ص ۳۸۱، س ۱۹، الی ص ۳۸۲، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۵ الی ۷.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۷.
۵. ر. ک. شیرازی، ص ۳۸۲، س ۸ الی ۱۷.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۸.

[قوله]:

فصل[1]

این فصل در بیان این است که بعضی از ارباب اصنام محتاج نیست از برای تأثیر در اصنام به‌نور دیگر که وصلیه ربّ صنم درصنم بوده باشد، به‌سبب نقصان نورانیّت آن ربّ‌صنم.

[قوله]: و من القواهرالنازلة ما یقرب من النفوس.[2]

مراد از «قواهر نازله» عقول سافلهٔ طبقهٔ عرضیه است که به‌سبب قلّت نوریّت متّصل [به] طبقهٔ نفوس است.

[قوله]: وکما أنّ من النّفوس مااحتاج الی توسّطالرّوح النفسانی، و منه [ما یکون] لشدّة نقصه لایحتاج الی ذلک؛ کالنفس النباتیّة.[3]

تقریر مطلوب این است که چنانچه بعضی از نفوس محتاج است به‌روح نفسانی تا به‌وسیلهٔ او تدبّر و تصرّف بکند در ابدان، مانند نفوس حیوانات، و بعضی محتاج نیست به‌روح نفسانی به‌سبب قلّت نوریّت و خسّت ذاتی، مانند نفس نباتی که او را احتیاج به‌روح نفسانی نیست؛ همچنین بعضی عقول مؤثر است در اصنام به‌وسیلهٔ نور دیگر که او متصرّف است در اصنام و به‌منزلهٔ روح نفسانی است. و بعضی به‌سبب قلّت نورانیّت احتیاج به‌نور متصرّف ندارد. این است تقریر مطلوب به‌طریق اجمال، امّا تفصیل این مقدّمات از کلام مصنّف معلوم خواهد شد.

[قوله]: و من المعادن ماقرب من هیئةالنبات، کالمرجان.[4]

[[یعنی و چنانچه بعضی از جمادات قریب است به‌افق نباتات مانند مرجان که در ته می‌باشد و چون از آب بیرون می‌آورند و هوا به‌او می‌رسد خشک می‌گردد و جماد می‌شود.]][5]

[قوله]: و من النّبات ماقرب من الحیوان، کالنخل.[6]

و بعضی از نبات قریب است به‌افق حیوان مثل درخت خرما که به‌چند خاصیّت از خواص حیوانات مخصوص است: یکی آنکه در بتهٔ او یک چیز معین [است] که حرارت غریزی در وی بیشتر باشد و او به‌منزلهٔ دل است که در حیوانات منبع و معدن حرارت غریزی است و

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۹: قاعده [فی بیان أقسام الارباب الاصنام].
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۹ و ۱۰.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۱۰ الی ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۴ و ۱۵.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲، الی ص ۱۶۶، س ۱.

اغصان و فروع از آن عضو می‌روید، چنانچه شرائین از دل. و دویم آنکه چون سرش ببرند یا در آب غرق شود خشک می‌گردد. و سیوم آنکه تا نر و ماده به‌هم نرسد بار نمی‌دهد. و خواجه نصیرالدین طوسی، رحمه‌الله، در «اخلاق ناصری» گفته است که در بعضی از درختهای خرما خاصیّت غریب است و آن این است که درختی می‌باشد که میل می‌کند به‌درخت معین و از درخت دیگر بار نمی‌گیرد. این خاصیت به‌حیوانات بغایت قریب است، به‌اعتبار الفت و محبت و بالجمله این درخت را یک چیز بیش نمانده است که به‌حیوانات برسد و آن جدا شدن از زمین است و حرکت کردن در طلب غذا. و قوله: «اکرموا عمتکم النّخلة فانّها خلقت من بقیّة طین ادم.» مشعر است به کثرت مناسبت او به‌آدم.[1]

[قوله]: و من الحیوانات ماقرب [من] الانسان فی کمال القوّة الباطنة [و غیرها] کالقرد و غیره.[2]

[[یعنی و چنانچه بعضی از حیوانات قریب است به‌انسان در فهمیدن و فهمانیدن مانند بوزینه که به‌افعال مضحک غریب مشابه انسان مردم را متعجّب می‌سازد، و نرد و شطرنج می‌بازد، تیر می‌اندازد و امثال آن حرکات و سکنات ازو صادر می‌شود که مشابه انسان است؛ و مراد از «غیره» خرس است و امثال آن که از خرس نیز افعال غریبه دیده شده است.]][3]

[قوله]: فالطّبقة العالیّة نازلها یقرب من الطّبقة السّافلة... فی جمیع الموجودات [یکاد] یقرب من الطّبقة العالیّة.[4]

از این بیان ظاهر شد که آخر طبقهٔ عالیه متّصل است به‌اوّل طبقهٔ سافله، مثالا آخر طبقهٔ انسان که بعضی از ساکنان جبال و بیابانها باشند متّصل [به] اوّل طبقهٔ حیوان است که بوزینه و امثال آن است. و آخر طبقهٔ حیوان که حشرات ارضیه است متصل [به] اول نبات است که نخل باشد، مثلا. و آخر طبقهٔ نبات که گیاههای خودرو است متّصل است به‌اول طبقهٔ جماد که مرجان است مثلا.

[قوله]: و من الانوار المتصرّفة البشریّة ماکاد یکون عقلا [[کنفوس الکاملین]][5] و فی النّزول منها ما کاد یکون کبعض البهائم.[6]

عطف علی قوله: «و من الحیوانات الخ.» یعنی و کما یکون من الانوار المدبرة ماقُرب بالعقول و منها ماقُرب بالبهائم فکذا نورالانوار القاهرة مایکون اقرب بنورالانوار لشدّة نوریّته

۱. به‌غیر از ذکر خواجه‌نصیر این بند مقتبس است از شیرازی، ص ۳۸۳، س ۱۶، الی ص ۳۸۴، س ۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۶، س ۱ و ۲.
۳. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۴، س ۵ الی ۷.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۶، س ۲ الی ۴.
۵. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۲.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۶، س ۴ و ۵: و من... کان یکاد.

وما يكون اقرب بالنفوس بضعف نوريته و همين معني بعينه از كلام مصنّف معلوم مى‌شود.

[قوله]: فمن القواهر النّازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً [[في الصّنم المتعلّق[ة] به]][1] ولا يستحقّ أن يكون دونه نورٌ مجردٌ آخر يتصرّف [هو] فيه [[بل يكون هو كالحصرف فيه]][2] لنقص في جوهره.[3]

[كه] نتيجهٔ مقدّمات مذكوره است. يعني چنانچه بعضي از نفوس بدون توسّط روح نفساني تصرّف در ابدان نمي‌تواند كرد؛ و بعضي احتياج به روح نفساني ندارد، مانند نفس نباتي، و معادن [كه] قريب است به افق نبات؛ و بعضي از نبات [كه] قريب است به افق انساني؛ و بعضي از انسان [كه] قريب است به عقول مجرده؛ و بعضي از [انسان كه] قريب است به بهائم؛ همچنين بعضي از عقول به‌سبب قلّت نوريّت تفرق مى‌كند در اصنام و بي‌توسط نور مدبّر تصرف مى‌كند در اصنام لكمال مناسبتها بالظلمات؛ و بعضي [به] نسبت شدّت نوريّت بدون نور ديگر تصرّف نمي‌تواند كرد. پس طبقهٔ سافلهٔ عقول متّصل [به] طبقهٔ عاليهٔ انسان است، چنانچه طبقهٔ سافلهٔ انسان متّصل [به] طبقهٔ عاليهٔ حيوان [است] و طبقهٔ سافلهٔ حيوان [به] نبات و طبقهٔ سافلهٔ نبات متصل [به] طبقهٔ عاليهٔ جماد است. كما مرّ بيانه.

[قوله]: والانوار القاهرة و ان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق، الاّ أنّ الضّعف الّذي في الجوهر[4] لاينجبر بالنّور المستفاد.[5]

مراد از «نور مستفاد» انوار عرضيه است كه فايض مى‌شود از علل بر معلولات. ومقصود از ذكر اين كلمات اين است كه اين قلّت نوريّت كه در طبقهٔ سافلهٔ انوار قاهره است نه به‌سبب قلّت اشراقات است بلكه به‌سبب ضعف ذاتي است كه عبارت از كثرت مناسبت به ظلمات است.

[قوله]: فالانوار القاهرة الّتي توجب العناصر لها عنايةٌ بها.[6]

يعني انوار قاهره كه مؤثر است در عناصر بسيطه عنايت فقط دارد به عناصر، و متصرّف نيست در آن عناصر؛ و مراد از عناصر تأثير است. و چون نور متصرّف ديگر واسطه نيست بين «الانوار» و «العناصر» بنابرآن لفظ «عناية» را ذكر كرده است، و لهذا تفسير مى‌كند اين عبارت را به اين طريق.

[قوله]: أي ليس بينها و بين صنمها واسطةٌ اُخرى مثل النّور المتصرّف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرّد، و لعدم استعداد الصنم أيضاً.[7]

۱. شيرازي، ص ۳۸۴، س ۱۵.
۲. شيرازي، ص ۳۸۴، س ۱۷.
۳. حك. كربن ۲، ص ۱۶۶، س ۵ الى ۷.
۴. الجواهر (ف).
۵. حك. كربن ۲، ص ۱۶۶، س ۷، الى ص ۱۶۷، س ۱: بالنّور المستعار.
۶. حك. كربن ۲، ص ۱۶۷، س ۲.
۷. حك. كربن ۲، ص ۱۶۷، س ۲ الى ۴.

ازین عبارت معلوم شدکه مراد از عنایت عدم توسّط نور متصرّف است بین‌الانوار والاصنام، و ضمیر قوله[1] «قصوزها» راجع به‌نور قاهره؛ یعنی آن نور قاهر که رب صنم است، از جهت ضعف نوریّت، از افادهٔ نور متصرّف قاصر است. و صنم نیز استعداد قبول تصرّف نور متصرّف ندارد؛ زیرا که این استعداد موقوف است بر مزاج خاصّ که به‌اعتدال قریب باشد؛ و عناصر بسیط مزاج ندارد و مزاج جماد نیز بعید است از اعتدال نسبت به‌جمیع مرکبات، «وکذا غیرها من مرکبات‌الجمادات»[2] عطف است بر قوله: «العناصر» فکأنّه قال وکذا «الانوارالقاهرة الّتی توجب» الجمادات من‌المرکبات فان [[حکمها حکم‌العناصر فیما ذکر]][3] و از این تقریر معلوم شدکه ارباب انواع حیوانات و نباتات اشرف است از ارباب انواع عناصر بسیطه و جمادات، زیرا که آن ارباب بدون انوار مدبّره تصرّف در اصنام نمی‌تواند کرد؛ بخلاف ارباب انواع بسایط و جمادات که محتاج نیست به‌انوار مدبّره، بلکه آن ارباب بذاته به‌منزلهٔ انوار مدبّره واقع شده است. تعلّقة نوریتها علی امر.

[قوله]:

فصل[4]

در این فصل سه چیز بیان می‌فرماید: یکی عدم تناهی آثار عقول؛ دویم تناهی آثار نفوس؛ سیوم آنکه مؤثّر حقیقی بجز از ذات مقدّس حضرت نورالانوار نیست، و چنانچه مبدأ اوست معاد نیز اوست.

[قوله]: ولا تظنّنّ أنّ‌الانوارالمجرّدة من‌القواهر والمدبّرات لها مقدارٌ، اذ کلّ متقدّر[5] برزخی، فلا یُدرک ذاته لما سبق.[6]

یعنی عقول و نفوس ازمقدار— ازکلّ مقدار— منزه است، زیرا که هرچه مقدور [است] برزخی است، یعنی جسم ما جسمانی است و ادراک ذات خود نمی‌تواند کرد، زیرا که در فصل تفصیلی و اجمالی[7] سابقاً مذکورشده است که شرط ادراک شیء ذات خود را، تجرّد او است ازمواد.

[قوله]: بل هی أنوارٌبسیطةٌ لاترکیب فیها بوجه من‌الوجوه، وکلّها مشارکةٌ فی‌الحقیقة

۱. قوله و (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۴.
۳. شیرازی، ص ۳۸۵، س ۱۶: فیما ذکرنا (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۶.
۵. مقدور (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۹ و ۱۰.
۷. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، و ۱۱۱.

النّورية... والتّفاوت بينها بالكمال[1] والنّقص.[2]

و مراد از «کمال» علم [به] معلومات و تجرّد از جسمانیّات است، چه نور قاهره باید که به‌حقایق اشیاء عالم‌تر و از ظلمات و جسمانیات منزّه‌تر باشد و[3] کاملتر و به‌اعتبار شدّت و ضعف نور بین‌الانوار مراتب از حدّ و عدّ بیشتر است.

[قوله]: و لیس بصحیح تشنیعُ مَن یقول: انّ‌النّور کیفیّةٌ و عرضٌ هیهنا، فکیف یقوم بنفسه. و لو استغنی شیءٌ من‌النّور عن‌المحلّ لاستغنی‌الجمیع.[4]

قومی از مشّائین گفته‌اند که نور عرض است و جمیع انوار در حقیقت نوریّت شریک است. و چون بعضی از انوار محسوسه را مشاهده کرده‌اند که بدون محل نمی‌تواند بود، حکم کرده‌اند بر انوار غیرمحسوسه، که آن انوار نیز بدون محل نمی‌تواند بود؛ زیرا که وجود عرض بدون محل محال است. و این فقیر سابقاً بیان کرده است که بعضی از ضعفا و ناقصان گفته‌اند که: «النّور لایبقی زمانین.» و این خطاست و حق این است که: «النّور عبارةٌ عمّا یظهر به الاشیاء.» کما نقلنا عن‌المشایخ، قدس‌الله ارواحهم.

[قوله]: فانّه لاأصل له، اذالاستغناء للنّور انّما هولکماله [وکماله] بجوهره... و نقص ما یشارکه من وجه. فاذن[5] التّفاوت قد یکون بالمقدار و قد یکون بالعدد و قد یکون بالشّدة والکمال.[6]

وقوله: «نقص ما یشارکه» اشاره [است] الی [[أنّ‌النّورالقائم بذاته‌المشارك للعارض فی کونه نوراً مع کمال بالجوهریة]][7] و غرض از این کلام این است که اشتراك نور عرضی به‌نور جوهری من وجه، موجب زیادتی کمال نور جوهری است زیرا که تفاوت بین‌المشارکات دریک امر به‌مقدار می‌باشد اگر اشتراك در جسمیت بوده باشد، و به‌عدد می‌باشد اگر اشتراك در نوع باشد، و به‌شدت و کمال می‌باشد اگر اشتراك در یک حقیقت بوده باشد که افراد او مختلف باشد بالذات نه به‌فصول و عوارض مانند اشتراك انوار در حقیقت نوریّت، و مثل مقدار که تفاوت بین‌المقادیرالصغیرة والکبیرة أیضاً به کمال و نقص است.

[قوله]: والنّورالمصباحیّ لمّاکان مقدار[8] حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، و حوامل

---

۱. بالکلّ (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۱۰ الی ۱۲.

۳. لست (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۱۳ الی ۱۵.

۵. فان (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۷، س ۱۵، الی ص ۱۶۸، س ۳.

۷. شیرازی، ص ۳۸۶، س ۱۱ و ۱۲: مع کمال الجواهرته (ن).

۸. المقدار (ن).

الشّعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً [1] للشّعاع على أيّ وجه يُفرَضَ و تفاوت‌النّوريّة ليست الاّ بالاشدّيّة والكمال. [2]

مراد از مقدار حامل نور فتیله است و مراد از مقدار حامل شعاع اجزای خانه مانند دیوار و سقف و ارض. و می‌فرماید که نور چراغ که بر دیوار سقف و ارض خانه تافته است به‌اعتبار عدد بیشتر است از نور مصباح، پس نور مصباح که اصل است، او موجب و موجد شعاع است. و قوله: «علی أیّ وجه یُفرض» اشاره [است] الی [[انّ موجب تلك‌الاشعة‌ المتعددة‌الصّنوبرة اوالعقل‌الفیّاض لاستعدادالجدران بمقابلة الصّنوبرة لقبول‌الاشعة.]] [3] و«عقل فیّاض» عبارت از ربّ نوع آتش است که آن را حکمای فارس اردیبهشت می‌گویند. و چون ثابت شد که تفاوت میان انوار به‌شدت و ضعف و کمال و نقصان نور است، چنانچه نور مصباح اشد و اغلظ و اکمل است از نور جدران و سقف. همچنین در انوار تفاوت به‌اعتبار شدّت و کمال از حدّ و عدّ بیشتر است. پس معلوم شد که از اشتراك انوار درحقیقت نوریّت عرضیّت جمیع انوار لازم نمی‌آید، زیرا که عقول و نفوس به‌سبب شدّت و کمال نوریّت قائم بذواتها است؛ و انوار محسوسه به‌سبب ضعف و نقصان نور نیز قائم بمحالها. [[فانّ‌النّورالمصباحی أشد و أکمل من‌الاشعة‌الجدرانیه]] [4] چنانچه بیان کرده شد. و غرض [5] از ذکر عبارت این است که گمان برده نشود که تفاوت بین‌الانوار ببتداء یا عدد باشد زیرا که تفاوت به‌مقدار خواص اجسام و انوار اجسام نیست، [بلکه] تفاوت به‌عدد در افرادی [است] که نوع می‌باشد و جمیع انواری که نوع نیست [6] زیرا که عقول انواع منحصر در افراد است و نفوس انسانی به‌مذهب جمهور یك نوع، و نفوس حیوانات دیگر انواع کثیره است، بلکه تفاوت بین‌الانوار به‌شدّت نور [7] است.

[قوله]: فنورالانوارشدته و کمال نوریّته لاتتناهی، فلا یتسلط علیه بالاحاطة شیء [8].

و چون ثابت شد که تفاوت بین‌الانوار به‌شدّت نور و کمال ذاتی است، پس نورالانوار که اکمل موجودات است شدت نوریّت و کمال او به‌آن مرتبه است که فوق آن متصوّر نیست، زیرا که انوار جواهر به‌مانند شموس است و شمس‌الشموس، و نسبت او به‌عالم عقل مثل نسبت شمس است به‌عالم حس. [به] این اعتبار که هیچ چیز در عالم عقل انور ازو نیست.

۱. فیکون وجه (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۳ الی ۶.
۳. شیرازی، ص ۳۸۷، س ۲ و ۳.
۴. شیرازی، ص ۳۸۷، س ۶ و ۷.
۵. غرض این (ن).
۶. نیست است (ن).
۷. باشد بتروار (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۶ و ۷.

قال‌الشّارح: [[الامن‌حيث‌الشّدّة‌والقوّة‌لتناهيهما في‌الشّمس‌وعدم تناهيهما في‌نورالانوار]][1] تم کلامه، رحمه‌الله. چنانچه در عالم حس از انوار عرضيه چيزی که نورانيّت او بيشتر است به‌شمس مناسبت او بيشتر است، همچنين در انوار جوهريّه ذاتيه نورقاهر و چيزی که[2] نورانيت او بيشتر است به‌نورالانوار مناسبت‌تر است. و ظهور هريک از انوار جوهريه به‌مقدار مناسبت او است به‌نورالانوار، و محجوب بودن آن حضرت به‌نسبت کمال نور و شدّت ظهور است نه از جهت خفاء او، مانند احتجاب شمس از خفاش. و اين معنی به‌ارباب ذوق و حال و اهل کشف و تحقيق در غايت وضوح منکشف شده است. کما قال، عليه وآله‌الصلوة والسلام: «ليس حجابه‌الانوره ولاتقائه الا بظهوره.»

[قوله]: ولا يتخصّص شدّته عند حدّ يُمكن أن [يتوهّم] وراءه نورٌ، فيکون له حّدٌ و تخصُّص مستدع لمخصّص و قاهر له، [[يقهره... و هومحال]][3] بل هوالقاهر بنور[ه] لجميع الاشياء[4].

يعني شدّت نورانيّت نورالانوار متناهي نيست زيرا که فوق او نور ديگر نيست؛ که او محيط است به‌جميع انوار، احاطهٔ معنوی عقلي. و اگر ورای او نور ديگر باشد لازم می‌آيد که او را حدّ و تخصيص باشد و اگر حدّ و تخصيص باشد لازم می‌آيد که او را تخصيص و قاهر باشد، و اين محال است؛ اذ «هوالقاهر فوق عباده.»[5]

[قوله]: فعلمُه نوريّته، و قدرتُه أيضاً بنوريّته[6] و قهره‌للاشياء والفاعليّة من خاصيّة‌النّور.[7]

اشارت است به‌آن که صفات او عين ذات است.

[قوله]: امّاالانوارالقاهرة من‌المقربين، فانوارها متناهية، ان عُني بالنهاية أن يکون الشيءوراءه ماهوأتمّ منه؛ و هي غيرمتناهيةالشدّة ان عُني أنّ لها صُلوحَ أن يحصل منها آثار غيرمتناهية. فانّا سنبرهن علی دوام‌البرازخ والحرکات‌الدّوريّة و انّ هذه‌الحرکات غيرمتناهية العدد.[8]

می‌فرمايد که انوار عرضيهٔ انوار قاهره که آن را به‌طريق مجاز به‌آثار نيز تعبير کرده می‌شود، متناهي است، اگر مراد از متناهي چيزی باشد که ورای او نور ديگر است؛ و غير-متناهي است، اگر مراد از غيرمتناهي صلاحيّت صدور آثار غيرمتناهي بوده باشد؛ چه ازجملهٔ

۱. شيرازی، ص ۳۸۷، س ۱۳ و ۱۴.
۲. سدرکيه (ن).
۳. شيرازی، ص ۳۸۷، س ۱۹.
۴. حکه. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۸ الی ۱۰.
۵. قرآن مجيد، سورهٔ ۶، آيهٔ ۱۸ و ۶۱.
۶. حکه. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۱۰: نوريته.
۷. حکه. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۱۰ و ۱۱.
۸. حکه. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۱۱ الی ۱۴.

آثار عقول حرکات افلاک است و آن غیرمتناهی است، چنانچه مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و بهذالتقریر ثبت‌المطلوب‌الاول و عدم تناهی آثارالعقول.

[قوله]: والنّورالمدبّر یجب نهایة آثاره فانّه ان کان غیرمتناهی القوّة ماانحبس فی علائق الظّلمات‌المتناهیةالذّوات و متناهیة جواذب[1] القوی والشّوق‌الطّبیعیّ.[2]

یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی، مانند آثار عقول بایستی که نفس ناطقه متعلّق اجسام نمی‌شد. و چون ظهور آثار او منحصر شد به‌وجود بدن، و ذوات اجسام متناهی است — زیرا که ابعاد متناهی است — و آثار بدن از اصناف شهوت و غضب و آنچه ازین دو قوّت حادث شود متناهی است، پس آثار نفوس متناهی است، و هوالمطلوب‌الثانی.

[قوله]: وما[3] جذبها شواغل البرازخ عن الافق النّوریّ.[4]

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که آثار نفوس متناهی است، یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی به‌عالم برازخ منجذب نمی‌شود و لهذا عقول به‌این عالم منجذب نشده‌اند زیرا که اصلا مناسبت به‌ظلمات ندارد [و به] برازخ؛ به‌خلاف نفوس که به‌سبب قلّت نوریّت و کثرت مناسبت به‌ظلمات به‌این عالم کشیده شده است.

[قوله]: فهذه‌الحرکات الدائمة الّتی هی من الانوارالمتصرّفة انّما تکون بمدد من‌الانوار-القاهرة، و لهاالقوّة‌الغیرالمتناهیة و هو کمال نوریّتها.[5]

جواب سؤال مقدر است. تقریر سؤال این است که اگر آثار نفوس متناهی باشد لازم می‌آید که حرکات افلاک متناهی باشد زیرا که حرکات افلاک از آثار نفوس است. و تناهی حرکات افلاک محال است، پس تناهی آثار نفوس محال است. و تقریر جواب این است، اگر چه مدبّر و محرّک افلاک به‌مدد عقول است نه از آثار نفوس.

[قوله]: و کلّ واحد من‌الانوارالمدبّرة فی‌البرازخ یمدّه صاحبه، و هوالنّورالقاهرالذّی هو صاحب‌الصنم.[6]

توضیح این مطلوب این است که نورالانوار و انوار قاهره اگرچه متحرک به‌ذات نیست ولیکن متحرّک است به‌شوق و عشق و ابتهاج که از لوازم مجرّدات است، و از روی کمال شوق. اشراقات عقلیه مجدداً لایزال ازایشان بر نفوس افلاک فایض می‌شود، و نفوس افلاک به‌سبب دوام اشراقات عقلیّه محرّک اجرام افلاک می‌گردد، وبه واسطهٔ دوام اشراقات عقلیّه

۱. بالجنس ما انحصرت فی علایق الظلمات‌المتناهیة جواذب (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۶۸، س ۱۵، الی ص ۱۶۹، س ۱.
۳. لا (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۲ الی ۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۶ و ۷.

حرکات افلاک، نفوس به‌مدارج عقلیّه ترقی می کند، چنانچه در «مقالهٔ ثالثه» مفصلا مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و اجرام افلاک مانند صوفیان صاحب حال، که بعضی از اعضای ایشان به‌سبب ورود اشراقات و انوار الهی – که موجب آن استماع نغمات لذیدهٔ موسیقیّه است – حرکت می کند، متحرک می‌گردند. و چون افلاک از شهوت و غضب – که از لوازم مرکبّات است – منزّه است، لایزال اشراقات عقلیّه بر نفوس ایشان فایض می‌شود، و به‌سبب دوام اشراقات، اجرام افلاک دائماً متحرک می‌باشد، زیرا که قوای ظلمانیّه که ازین دوقوّت حاصل می‌شود در ایشان نیست؛ و مانع ادراک مجرّدات قوای ظلمانیّه است.

[قوله]: و هو لا یأخذالمدد الجدید من نورالانوار کما سنبرهن علیه أنّ فی عالم‌القواهر لا یتصوّرالتّجدد.[1]

ضمیر راجع به‌نور قاهر است، یعنی انوار قاهر ازلا و ابداً در مراتب و مقامات خود بر یک وتیره است و از تغییر مصون است، و هر کدام از انوار قاهره آنچه مقتضای استعداد او بوده است از کمالات ناربه حاصل شده است. و زیادت [و] نقصان به‌آن راه نمی‌یابد. و قوله تعالی: «وما منّا الأله مقامٌ معلومٌ.»[2] اشارت به‌این معنی است که [[فیوض و اصلاً از نورالانوار قاهره به‌بعضی دیگر لا یزال بر یک و تیره است.]][3]

[قوله]: و اعلم أنّ تضاعف الاشراقات[4] و [[نسبتها کثیرةٌ]].[5]

و دلیل بر کثرت اشراقات عالم انوار و نسبت آن کثرت انواع صور حسیّه است و مثالیّه و نسبت فاصله و احوال کاملهٔ آن انواع، زیرا که عالم حسی مثالی ظِلّ عالم نور است، و وجود ظلّ بدون مُظلّ محال است.

[قوله]: ولست ادّعی أنّ جمیع النسب محصورة فیما ذکرته، بل هناک عجائب لا یحیط بها عقول البشر مادامُوا [متصرّفین] فی الظّلمات.[6]

یعنی موجودات عالم انوار غیرمتناهی است و تا وقتی که شمّهٔ آن توجه به‌عالم ظلمات حسیّه و مثالیّهٔ نفس بوده باشد، ادراک آن عالم ممکن نیست. و چون موجودات آن عالم غیرمتناهی است پس بیان جمیع آن نسبت در این عالم متناهی ممکن نباشد. و دلیل برعدم تناهی موجودات عالم این است که در هر دور از ادوار فلکیّه بعضی از نفوس انسانیّه از عالم انوار حسیّه و مثالیهٔ ظلمانیه به‌عالم نور انتقال می کنند، چنانچه در «مقالهٔ خامسه» مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. پس لا یزال موجودات‌العالم زیاده می‌شود الی غیرالنّهایة.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۷ و ۸.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۶۴.
۳. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۹، س ۷ الی ۹.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۹.
۵. شیرازی، ص ۳۸۹، س ۱۰.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۹ الی ۱۱.

[قوله]: و كلّ ما فرض من العجايب،[1] فانّ هناك ألطف و أعجب من ذلك... هو آنا[2] عرفنا هذاالقدر.[3]

یعنی از کیفیّت فعل نورالانوار و تدبیر او آنچه ما بیان کردیم شمه‌ای از آن است.

[قوله]: فلوکان هناک هذا فحسب، لکنّا قد أحطنا و نحن فی‌الظّلمات بتدبیر نور-الانوار بقیاساتنا و استباطاتنا[4] و هو محال، بل کوننا فی‌الظّلمات مانعٌ عن‌المشاهدة.[5]

قال‌الشارح: [[ومن طمع أن یعلم عالم‌الرّبوبیّة والعقل،[6] و هومتعلقٌ بعالم‌الحس و علائق‌الجسم فقد طمع فی غیر مطمع فانّ‌الغائص فی قعرالبحر لایری‌السّماء کما یری من هو فی‌الهوا]].[7] تم کلامه، رحمه‌الله. و اقول و لذلک قال‌النبی، صلّی‌الله علیه وآله وسلّم: «لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسک.» وقال‌الصدّیق، رضی‌الله عنه: «العجزعن درک الادراک [از] ادراک فسبحان من عجز عن ادراک عقول‌الأنبیاء والعارفین و نفوس‌الحکماء والمتألّهین لیس کمثله شیء و هو بکلّ شیء محیط.»

[قوله]: ماذکرناه أنموذج.[8] [[من‌ذلک والاّ فالاحاطة بها و نحن فی عالم‌الغربة من المستحیلات]].[9]

چون نفس ناطقه از عالم نور است، لاجرم در این عالم جسمانی غریب است؛ یعنی آنچه از نسبت و ترتیب و تدبیر انوار درین کتاب مذکورشده است نمودار شمه‌ای از آن عالم است والاّ اگر جمیع موجودات و نسب آن عالم همین باشد که مذکور شد، لازم می‌آید که با وجود تعلّق به‌جسمانیات، احاطه به‌عالم ممکن بوده باشد و این محال است.

[قوله]: فنورالانوار هوالفاعل‌الغالب مع کلّ واسطة والمحصّل منها فعلُها، و القائم علی کلّ فیض فهوالخلّاق[10] المطلق مع‌الواسطة و دون‌الواسطة[11] [[منه... المبدأ و الیه-المنتهی]].[12]

یعنی از جمیع مقدمات [که] در این فصل مذکورشده است، معلوم شد که حضرت

۱. العجایب ههنا (ن).
۲. سوی ما (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۱۱، الی ص ۱۷۰، س ۱.
۴. استباطنا (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۱ الی ۳.
۶. بالحس والعقل (ن).
۷. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۴ و ۵.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۳.
۹. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۶ و ۷.
۱۰. الخلق (ن).
۱۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۵ الی ۷.
۱۲. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۱۶ و ۱۷.

نورالانوار فاعل غالب است خواه [با] نظر به‌وسایط ملاحظه کرده‌شود، یا بدون وسایط؛ زیرا که غیر ذات او که عبارت از جمیع ممکنات است یا شعاع او است یا شعاع شعاع او؛ پس هیچ موجود از او خالی نیست و معهذا او بزرگ‌تر از جمیع موجودات است و مؤثر حقیقی غیر از او نیست [(و اسناد فعل لغیر او از روی مجاز است نه حقیقت)] [1] زیرا که فاعل حقیقی اوست، وحده لاشریک له؛ فهوالمبدأ و الیه‌المعاد و هوالمرجع و الیه‌المآب، هذا هوالمطلوب‌الثالث الاثباته، تمّت‌المطالب‌الثلاثه الّتی اشرنا الیها فی‌الفعل و بذلک تمّت‌المقالةالثانیة.
[قوله]:

المقالةالثالثة

فی کیفیّة فعل نورالانوار [والانوار] القاهرة و تتمیم‌القول فی‌الحرکات‌العلویّة و فیها فصول.[2]

مراد از حرکات علویّه حرکات اجرام فلکیّه است.
[قوله]:

فصل

این فصل در بیان قدم عالم است. و عالم که عبارت از ماسوای ذات واجب‌الوجود لذاته است منقسم می‌شود به‌قدم و حادث؛ اما قدیم: عقول و نفوس افلاک و اجرام افلاک و عناصر بسیطه و زمان و حرکات افلاک است. و اما حادث: جمیع مرکبات عنصری و ماسوای قدمای مذکوره است.

[قوله]: نورالانوار والانوارالقاهرة لایحصل منهم شیء بعد أن لم یحصل، الاّ علی ماسنذکره.[3]

یعنی از نورالانوار و انوار قاهره آنچه ممکن‌الصدور بوده است صادرشده است از قدمای مذکوره، مگر اموری که وجود آن موقوف است بر اوضاع افلاک؛ چنانچه در فصل ثالث از مقالهٔ چهارم مذکور خواهد شد — انشاءالله تعالی — که بعضی اشیاء حاصل می‌شود از مبادیٔ عالیه، یعنی نورالانوار و انوار قاهره [[بعد از حصول استعداد جدید که موقوف است بر اوضاع افلاک، چرا که می‌تواند بود که فاعل تام باشد ولیکن صدور فعل از وی موقوف باشد به

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۳۹۰، س ۱۸ و ۱۹.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۱، س ۱ الی ۵.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۱، س ۹ و ۱۰.

استعداد قابل]].[1] قال‌الشّارح: [[والمراد انّهم لایؤثّرون في‌العالم بعد أن لم يكونوا مؤثّرين في‌شيء منه بل تأثيرهم ازليٌ]].[2] و غرض از ذکر این عبارت این است که از ظهور اثر، حصول استعدادِ قابل لازم نمی‌آید [و این] که تأثیر حادث باشد؛ چه تأثیر و فیوض قدیم است و ظهور آن حادث است و استعدادِ قابل ازجملهٔ اجزاء علّت تامّهٔ ظهور تأثیر است نه وجود تأثیر، کما هو ظاهر عند ذوی‌البصائر.

[قوله]: فانّ کلّ مالا يتوقّف علی غیرشیء[3] [[هوالواجب لذاته]].[4] و اذا وُجد ذلک شيء وجب أن يوجد، والاّ فهو ممّا لا يتصوّر وجوده، اوتوقّف علی غيره، فما کان هوالذّی توّقف عليه... و هو محال.[5]

این است برهان بر قدم عالم و تقریر آن به‌احسن طریق و اقصر عبارات این است که هر موجود که موقوف نباشد وجود او بر غیر ذات، «الوجود لذاته» است. و آن غیر که مرجَع وجود اوست اگر واجب‌الوجود بذاته نباشد دور یا تسلسل لازم می‌آید. و چون واجب‌الوجود لذاته قدیم است، پس چیزی که وجود او موقوف است بر واجب لذاته [لازم می‌آید][6] بوده باشد والاّ تخلّف معلول از علّت تامّه لازم می‌آید: «فهو ممّا لا يتصور وجوده» اشاره به‌ممتنع ـ الوجود است، یعنی اگر آن امر که وجود او موقوف است بر وجود واجب لذاته موجود نباشد ازلاً و ابداً، یا ممتنع‌الوجود خواهد بود یا موقوف خواهد بود بر غیرواجب لذاته؛ و این هر دو محال است، پس تخلّف آن امر از واجب لذاته محال است [و] از ممتنع‌الوجود نمی‌تواند بود، زیرا که کلام در موجودات است؛ و اما توّقف او بر غیرواجب لذاته نیز محال است، زیرا که دور یا تسلسل لازم می‌آید و خلاف مفروض نیز لازم می‌آید.

[قوله]: وکلّ ماسوی نورالانوار لمّا کان منه فلا يتوقّف علی غيره کما يتوقّف شيءٌ من أفعالنا علی وقت أو زوال مانع او وجود شرط. فانّ لهذه مدخلا في افعالنا، ولا وقتَ مع نورالانوار متقدّماً علی جميع ما عدا نورالانوار، فانّ نفس‌الوقت [ايضاً] من اشياء الّتی هی غير نورالانوار.[7]

مراد از «کلّ ماسوی نورالانوار» قدمای مذکوره است، یعنی چون علّت تامّهٔ وجود قدمای مذکوره ذات نورالانوار است، پس وجود آن اشیاء بر غیر او موقوف نبوده باشد، به

۱. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۳ و ۱۴.
۲. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۴ و ۱۵.
۳. شیء غیره (ن).
۴. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۸.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۱، س ۱۰ الی ۱۲.
۶. مر (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۷۱، س ۱۳، الی ص ۱۷۲، س ۱.

خلاف ماسوای آن قدما، مانند افعال انسان [که] مثلا موقوف است بر حصول وقت در زوال مانع و حدوث استعداد و شرایط دیگر. و غرض از ایراد این مثال این است که افعال الله را قیاس نباید کرد بر افعال عباد، نیز مخلوق‌الله که عباد را در آن داخل نیست[1] بر چیز دیگر غیرذات واجب لذاته موقوف نیست، و چون نفس وقت به‌اعتبار تجدّد و حدوث غیرنورالانوار است، پس نمی‌تواند که مقدّم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار»، تا وجود قدمای مذکوره موقوف باشد بر وی؛ زیرا که مقدّم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار» لازم می‌آید که معلول اول باشد، و این محال است، چه وقت عبارت از مقدار حرکت فلک است و معلول اول عقل است نه امر دیگر؛ و سبب قید نمودن ما «نفس وقت را به‌اعتبار وقت» این است که اگر بی‌اعتبار وقت ملاحظه بکنیم غیرنورالانوار نیست، زیرا که شعاع شعاع او است و شعاع شیء غیرشیء نیست، و لهذا مشایخ صوفیه فرموده‌اند که وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حقّ است در حقایق اشیاء، به‌این معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقّق می‌گردد، وی را نسبتی خاص مجهول‌الکیفیّه به‌ظاهر وجود — که به‌منزلهٔ مرآت است مر باطن وجود را — پیدا می‌شود، که به‌جهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابتهٔ آن ممکن در مرآت ظاهر وجود منعکس می‌گردد. وظاهر وجود به‌آن احکام و آثار منصبّغ و متعین می‌نماید.

[قوله]: فلمّا کان نورالانوار و جمیع ما یفرضه «الصّفاتیّة» صفت دائمة، فیدوم بدوامه ما منه، لعدم توّقفه علی أمر منتظر.[2]

و مراد از «صفاتیه» اشاعره‌اند. و آن قومی‌اند که به‌قدم صفات قایل‌اند و مراد از «منه» صفات حاصله از جمیع است، یعنی این صفات عقلیه و آنچه از این صفات حاصل می‌شود قدیم است، و وجود آن موقوف نیست بر امر دیگر، بلکه علّت تامّهٔ وجود ظهور این امورات وجود است، و تخلّف معلول از علّت تامّه ممتنع است.

[قوله] : ولا یُمکن فی‌العدم‌البحت فرض تجدّد، مع أنّ کلّ ما یتجدّد بعودالکلام‌الیه.[3]

یعنی اگر عالم ازلی نباشد پس مرجّح وجود او حادث خواهد بود. چه اگر مرجّح قدیم باشد قدم عالم لازم می‌آید — چنانکه مذکور شد — و مرجّح وجود عالم نیز حادث خواهد بود، فیلزم تسلسل الحوادث‌الغیر المتناهیّة و یلزم من ذلک ازلیّةالعالم. و چون از فرض عدم، ازلیّت عالم لازم [می] آید و چیزی که از فرض عدم او وجود او ثابت شود، عدم او باطل است پس عدم عالم در ازل باطل است [و] وجود در ازل حق است، و هوالمطلوب. و مراد از «عدم بحت» که از کلام مصنّف واقع شده است، عدم صرف است که اصلا موجود نباشد؛ و مراد از «فرض تجدد» حالی است که نسبت به‌آن حال صدور حصول اُولی باشد و در عدم صرف اولویت

۱. نیست که آن (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۱ الی ۳.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۳ و ۴.

ممتنع است. و غرض از ذکر این کلمات این است که مرجّح وجود معدوم ذات او نمی‌تواند بود. پس البته غیر او خواهد بود و آن غیر اگر قدیم است قدم او لازم می‌آید؛ و اگر حادث است وجود حوادث غیرمتناهی لازم می‌آید. و از وجود حوادث غیرمتناهی ازلیّت عالم ثابت می‌شود، چنانچه بیان آن خواهد شد.

[قوله]: فنورالانوار و الانوارالقاهرة ظلالها و اضواءُها المجرّدة دائمة.[1]

مراد از «ظلال» افلاک و عناصر بسیطه است و مراد از «اضواء مجرّده» نفوس ناطقهٔ افلاک است؛ و وجه تعبیر نمودن از اجرام افلاک و بسایط عنصری به‌ظلال این است که این اجرام بسیطه اظلال افلاک و عناصر مثالی است، چنانچه در «مقالهٔ خامسه» انشاءالله تعالی مبین خواهد شد. و نفوس را به‌آن سبب به‌اضواء تعبیر کرده است که نفوس ناطقه اشعهٔ عقول مجرّده است، یعنی بعد از بیان برهان قدم عالم ظاهر شد که نورالانوار و انوارالقاهره و انوار مدبّرهٔ فلکیه و اجرام افلاک مع لوازمها الاولیه، که عبارت از حرکت مستدیره و زمان است، و عناصر بسیطه قدیم به‌زمان است؛ و هذا هوالمطلوب فی هذاالفصل. قال‌الشّارح: [[و اما الانوارالقاهرة کذلک فلانّ تأثیره فی‌المعلول‌الاوّل لابد و أن یکون ازلیّاً لأنه إمّا أن یجب صدوره عنه أویمتنع والثّانی باطل والالما وجد فتعیّن‌الاوّل بیان‌الشّرطیّة أنّ‌المعلول‌الاول أن‌لم یتوّقف علی غیر ذات‌الواجب وجب صدوره لاستحالة انفکاک‌الاثر عن‌العلّة‌التامّة و أن توّقف علی غیر ذاته امتنع صدوره‌لامتناع وجود معلول آخر قبل‌المعلول‌الاوّل وکذا المعلول‌الثّانی امّا أن یجب صدوره عنها اویمتنع، لأنه أن‌لم یتوّقف علی غیرهما وجب، وأن توّقف [علی غیرهما] امتنع‌لامتناع وجود معلول ثان قبل‌الثّانی و قس [علیه] البواقی و علی هذا یدوم‌ـ العالم اعنی‌الاربعة‌المذکورة بلوازمها‌الاوّلیّة مع دوام‌الواجب]].[2] تّم کلامه رحمه‌الله.
مراد از «عوالم اربعه» مذکوره عالم عقول‌ونفوس‌واجرام افلاک‌وعناصر بسیطه است،ومراد از «لوازم اولیّه» حرکات افلاک و زمان است. [[ولا یلزم من دوام‌الشیء مع‌الشیء مساواتها و عدم اولویّة احدهما بالعلیّة و الأخر بالمعلولیّة،... فانّ دوام اثرالشیء مع‌الشیء لایقتضی ذلک]].[3]

[قوله]: وقد علمتَ انّ‌الشّعاع المحسوس هو من‌النّیر... وکلّما یدوم‌النّیرالاعظم، یدوم الشّعاع مع أنّه منه[4] [[فکذاالعالم مع‌الواجب یدوم بدوامه مع أنّه منه]].[5]

این جواب اعتراض متکلّمین است که بر حکما کرده‌اند، و تقریر اعتراض این است که

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۴ و ۵.
۲. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۸ الی ۱۵.
۳. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۱۶ الی ۱۸.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۵ و ۶.
۵. شیرازی، ص ۳۹۴، س ۱ و ۲.

اگر عالم قدیم باشد لازم می‌آید مساوات بین‌الواجب والعالم، وعدم اولویّت واجب از عالم، پس واجب علّت معلول نتواند بود زیرا که در ذوات قدیمه تفاوت نیست. و تقریر جواب این است که لازم نمی‌آید از دوام اثر شیء عدم اولویّت ذات که مؤثر است از اثر، زیرا که نور-الانوار شمس عالم عقل است، و عالم شعاع اوست. چنانچه شعاع نیّر اعظم دائم است به‌دوام ذات واجب، و واجب مقدّم است بر عالم بالذّات. و اگر اعتراض کرده شود که به‌این تقریر لازم می‌آید که جمیع ممکنات ازلی باشد، زیرا که اشعه واجب است و شعاع شیء لازم ذات شیء است — چنانچه مذکور شد — جواب می‌گوئیم که ممکنات دیگر سوای قدمای مذکور اگرچه اشعهٔ واجب است به‌وسایط، ولیکن وجود آن اشعه موقوف است بر حصول اشعهٔ دیگر که عبارت از اوضاع افلاک است، و اگرچه آن اشعه بالنّوع قدیم است ولیکن به‌آن شخص حادث است، زیرا که حصول اوضاع غیرمتناهی، اجسام متناهی را دفعة محال است. پس قدم اشخاص آن ممکنات که بر حصول آن اوضاع موقوف است، نیز محال است. و «قد علمت» اشارت است به‌بیان حقیقت شعاع که در «مقالهٔ سیم» از قسم اوّل[1] مذکور شده است. و چون دانستن دوام ذات نیّر موقوف است بر دانستن حقیقت شعاع، بنا بر آن این ضعیف به‌طریق اجمال حقیقت شعاع را مطابق مذهب مصنف که در «مقالهٔ سیّم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است بیان می‌کند. برارباب بصیرت مخفی نماند که قومی از حکما گفته‌اند که شعاع جسم لطیف هوائی است که متّصل می‌شود از مضیء و متّصل می‌شود به‌مستضیء و با او حرارت لازم است که آن حرارت سبب تسخّن هواست، و این مذهب باطل است زیرا که ثقبه که شعاع در خانه از آن در می‌آید هرگاه دفعةً مسدود کرده می‌شود البتّه شعاع معدوم می‌گردد، چنانچه به‌تجربه ثابت شده است. و اگر جسم می‌بود غایب نمی‌شد، بلکه یا ساکن ظاهر می‌شد یا متحرک، زیرا که بطلان جوهر قائم بذات به‌بطلان عرض محال است بالضروره. و ایضاً اگر شعاع جسم لطیف باشد که از مضیء جدا می‌شود، باید که جرم شمس بعد ازمرور [!] دوار لازم شود، زیرا که مقدار جرم شمس متناهی است و شعاع موصل اجرام کثیفه غیرمتناهی. و چون ثابت شد که شعاع جسم نیست پس ثابت شد که عرض است، و این عرض مذهب اکثر حکما است. و ازین طایفه قومی گفته‌اند که شعاع عین نور است و این به‌مذهب مصنّف باطل است، و حقّ این است که شعاع غیرلون است و [لکن] ظهور لون است [و] موقوف است بر شعاع، پس حقیقت شعاع این است که عرضیّت قائم به‌جرم‌تر که بعد از مقابلهٔ ترکه نیر با اجرام کثیفه الوان به‌او ظاهر می‌شود.

۱. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۹۷ الی ۹۹.

[قوله]:

فصل[1]

در این فصل دو چیز بیان می‌کنند: یکی آنکه قبل از هر حادث، زمانی دیگر است لاالی نهایت؛ و دویم آنکه حرکات غیرمنطقعه مستدیره است نه مستقیمه.

[قوله]: کلّ هیئة لا یتصوّر ثباتها، هی‌الحرکة.[2]

و چون [[اثبات مطلوب دوّم موقوف است بر دانستن حقیقت حرکت، بنا برآن تعریف کرد حرکت را، و این تعریف مُطرد و منعکس است؛ زیراکه ممکنات به‌مذهب مصنّف منحصر در پنج قسمت جوهر و کمّ و کیف و اضافه و حرکت [است][3] پس تقیّد هیئت جوهر از این تعریف برآمد و بقوله: «لا یتصوّر ثباتها» وکمّ وکیف و اضافه خارج شد بشدتها و به‌قید لماهیّة که بعدازین مذکور خواهد شد؛ [پس] زمان از تعریف خارج شد، زیراکه زمان اگرچه نیستی است که متصوّر نیست ثبات اولکن بغیر ذاته است، چه عدم ثبات او به‌عدم ثبات محل او است، که حرکت باشد]].[4] و اما این معنی وضع و ملک به‌مذهب مصنّف داخل است در تحت کیف و فعل و انفعال است. و بعضی از حکما گفته‌اند که حرکت مقوله‌ای علیحده است، و به‌مذهب ایشان ممکنات منحصر در یازده مقوله بوده باشد.

[قوله]: وکلّ مالم یکن زماناً ثم حصل، فهو حادث. وکل حادث اذا حدث، فشیء ممّا توقّف علیه هو حادث، اذلایقتضی‌الحادث وجود نفسه، اذ لابّد من مرجّح فی‌جمیع‌الممکنات. ثمّ مرجّحه ان دام مع جمیع ماله مدخل فی‌الترجیح، لدام‌الشیء، فلم یکن حادثاً. ولمّا کان حادثاً، فشیءٌ ممّا توقّف علیه هذاالحادث، حادثٌ، ویعودالکلام الی ذلک‌الشیء، فلابّد من‌التّسلسل.[5]

می‌فرماید که چیزی که موجود نبوده است در یک زمان و بعد از آن موجود شده است حادث زمانی است؛ و چیزی که این حادث موقوف است بر وی نیز باید که حادث باشد، والاّ تخلّف معلول از علّت تامّه لازم می‌آید و مرجّح وجود آن حادث باشد و هکذا الی غیرالنّهایة.

[قوله]: والسّلسلةالغیرالمتناهیة مجتمعة وجودها محال. فلابّد من سلسلة غیرمتناهیة [لا] یجتمع آحادها ولاتنقطع،[6] والاّ یعودالکلام الی اوّل حادث بعدالانقطاع. فینبغی أن

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۸.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱.
۳. ر. ک. سهروردی، تلویحات، کربن ۱، ص ۱۱.
۴. اقتباس ازشیرازی، ص ۳۹۴، س ۴ الی ۹.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱، الی ص ۱۷۳، س ۵.
۶. ینفع (ن).

یکون فی الوجود حادثٌ متجدّد لا ینقطع.[1]

و چون مقدارعلی اجسام متناهی است پس وجود حوادث غیرمتناهی مجتمعه محال است، والاّ لازم می‌آید وجود امور غیرمتناهی در محلّ متناهی، و از این تقریر لازم [می] آید وجود سلسلهٔ حادث غیرمتناهی [از] آحاد آن مجتمع نباشد. و باید که این سلسله منقطع نشود والاّ کلام در آن حادث کرده شود؛ که به‌او منقطع می‌شود سلسلهٔ حوادث غیرمتناهی، که آحاد آن مجتمعهٔ موجود نباشد و عدم انقطاع آن سلسله، و هوالمطلوب‌الاوّل.

[قوله]: وما یجب فیه‌التّجدد لماهیّته، انّما هوالحرکة.[2]

و فایدهٔ قید «لماهیته» مذکورشده است و به‌تکرار حاجت نیست.

[قوله]: وللحرکات‌المستقیمة حدٌّ، اذالبرازخ الغیرالمتناهیةغیرمتصوّر تحقّقها.[3]

یعنی چون ثابت شد وجود سلسلهٔ غیرمجتمعةالآحاد غیرمنقطعة، و چیزی که موجب تجدّد است لماهیة حرکت است [پس حرکت] مستقیمه البتّه متناهی است زیرا که ابعاد متناهی است. پس ثابت شد که حرکت غیرمنقطعه حرکت مستدیره است.

[قوله]: وستعلم أنّ ما تحت فلک‌القمر ممّا یُمکن أن یکون له حرکة ارادیّة لا یحتمل‌ـ الحرکةالدّائمة... لوجوب تحلّل هذه‌التراکیب.[4]

در اواخر «مقالهٔ خامسه» مذکور خواهد شد که دوام برازخ مرکبهٔ عنصریّه ممتنع است. و مقصود از ذکر این کلمات این است که حرکات غیرمنقطعهٔ مستدیرهٔ ارادیّه، حرکات افلاک است، زیرا که حرکات ارادیّهٔ حیوانات منقطع می‌شود بـه‌فساد قوالب. و «ارادیّه» بدان سبب قید کرده است که انقطاع حرکت قسری و طبیعی ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد. و از جمیع مقدّمات که در این فصل مذکورشده است سه چیز لازم آید: یکی آنکه حرکت فلک مستدیر است؛ دوّم آنکه غیرمنقطع است؛ سوّم آنکه ارادی است نه طبیعی و نه قسری.

[قوله]: و قد یکون للافلاک بحسب مبدء حرکاتها [المفروض] [[من‌المشرق الی المغرب]][5] و اضافاتها [[الی سمتی‌الرأس والقدم]][6] یمین و یسار و غیر ذلک من‌الجهات، و

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۳، س ۵ الی ۸.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۳، س ۸.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۳، س ۹.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۳، س ۱۳ الی ۱۵.
۵. شیرازی، ص ۳۹۶، س ۱۳ و ۱۴: الی شرق... الی الغرب.
۶. شیرازی، ص ۳۹۶، س ۱۴.

يتعيّن[1] فيها نقط الاضافات.[2] [[ولولاها لما تعيّن[3] فيهاالجهات]][4].

چون بیان جهات سته را به‌این مبحث فی‌الجمله مناسبت بود بنا بر آن در آخر این فصل ذکر کرده است. قال‌الشّارح: [[و اعلم أنّ‌الحكماء لماسمّواالانسان بالعالم‌الصغير، والافلاك بما فيها— و هوالعالم‌الجسماني— بالانسان [الكبير] توهمواالفلك انساناً مضطجعاً على قفاه رأسه الى جهةالجنوب و هوالسّفل و رجلاه[5] الى‌الشّمال و هوالعُلوّوجنبه‌الايمن الى‌المشرق والايسر الى‌المغرب و قدّامه الى وسطالسّماء و خلفه الى‌الخفيّ]][6] تمّ كلامه رحمه‌الله. و سبب فرض کردن سر به‌جانب جنوب این است که مابین جانب مشرق بوده باشد که یمن و برکت از آن جانب است، زیرا که جهت طلوع انوار است و لهذا مردم ازمنهٔ سابقه در اوقات عبادات چون قبلهٔ آن اقوام انوار عرضیّه بوده است به [آن] جانب متوّجه می‌شده‌اند. و تغییر جهات، تعیّن[7] نقط اضافات است که موجب جهات است، یعنی شخصی که سر او به‌جانب جنوب بود و بر پشت افتاده بود اگر سر به‌جانب شمال بکند و بر رو افتد مثلاً، جمیع جهات او تغییر می‌یابد [به] نسبت تغییر نقط اضافات در افلاک.

[قوله]:

فصل[8]

در این فصل چهار چیز را بیان می‌فرماید: یکی آنکه حرکات افلاک مستدیر است؛ دوّم آنکه افلاک علّت حدوث حوادث است در عالم کون و فساد، یعنی ازجملهٔ اجزاء علّت تامّه ظهور کاینات است در این عالم؛ سیّم آنکه افلاک قابل کون و فساد نیست؛ چهارم آنکه افلاک در حرکات مناسبات خود مشابه مناسبات امور قدسیّهٔ عقلیه است.

[قوله]: و اعلم أنّ‌الشّمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الاّ بتمام حركة دوريّة. و[9] لورجعت قبل اتمام حركة دوريّة، لطلعت من مغربها؛ و تعلم أنّ‌النّهار ليس الاّ من طلوعها.[10]

۱. تقر (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۲ و ۳.
۳. تغیر (ن).
۴. شیرازی، ص ۳۹۶، س ۱۹.
۵. رجله (ن).
۶. شیرازی، ص ۳۹۶، س ۹ الی ۱۲.
۷. بتغر (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۴: نکتة.
۹. اذ (ن).
۱۰. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۴ الی ۶.

و اقول ثبت‌المطلوب‌الاوّل. و خلاصهٔ این دلیل این است که حکمای عالم به‌علوم ریاضی در ارصاد جسمانی از حرکات کواکب به‌حدس — که یک نوع از انواع مکاشفه است، چنانچه در صدر کتاب از مصنّف منقول شده است —[1] دریافته‌اند که حرکات افلاک مستدیره است.

[قوله]: و جمیع الحوادث التی عندنا هی من آثار حرکات‌الافلاک، فهی اولی[2] علّة حدوث‌الحوادث.[3]

و اقول و هذا هوالمطلوب‌الثّانی. و دلیل بر این مطلوب تجربه است زیرا که به‌تجربه ثابت شده است که هرگاه آفتاب به‌سمت رأس بلد قریب می‌شود حرارت در آن بلد حادث می‌شود و هرگاه در غایت بعد می‌باشد برودت پیدا می‌شود. [و] از باران انواع نباتات و حیوانات پیدا می‌شود و باران از بخار و بخار از حرارت اشعهٔ آفتاب حادث می‌شود به‌سمت قرب او به‌سمت رأس بلد. و آب دریا در ایام زیادتی نور ماه زیاده می‌شود [و] در ایامی که نور کم می‌شود [کم]. و غلّه و اکثر میوه‌ها در تابستان پخته می‌شود به‌سبب حرارت که از قرب آفتاب به‌سمت رأس بلد حادث شده است، و غیر از این حوادث دیگر که در علم احکام نجوم مفصلا مبین شده است و مکرر به تجربه ثابت شده است. و حرکات افلاک سبب قربت حدوث حوادث است و لهذا «علّة اولی» گفته است والاعلّة اولی حقیقت نورالانوار است و این اوضاع و حرکات افلاک ازجملهٔ شرایط ظهور کاینات در عالم کون و فساد [است]؛ به‌این معنی که هرگاه زحل به‌حمل می‌آید، مثلا، زید بیمار می‌شود، مثلا. پس آمدن زحل به‌حمل و بیمار شدن زید در یک زمان واقع می‌شود، نه آنکه آمدن زحل به‌حمل موجب بیماری زید است، بلکه موقوفٌ علیه بیماری زید است؛ مانند خوردن اطعمهٔ غلیظه که موقوفٌ علیه بیماری زید است؛ و علی هذاالقیاس جمیع شرایط و اموری که وجود حوادث بر آن امور موقوف است.

[قوله]: ولا یقع‌الافلاک تحت‌الکون والفساد والترکیب من بسائط، والألزم‌التّحلل وعدم دوام‌الحرکات.[4]

و اقول و هذا هوالمطلوب‌الثّالث. دلیل بر این مطلوب این است که اگر افلاک کائن فاسد شود لازم می‌آید که در بعضی ازمنه موجود نباشد، و این محال است؛ زیرا که افلاک متحرّک است به‌حرکت مستدیرهٔ ارادیه دایماً، چنانچه مذکور شده است در فصل گذشته؛ و ایضاً اگر حرکات افلاک ازلی و ابدی نباشد لازم می‌آید حدوث زمان، که مقدار حرکت فلک است، و این باطل است؛ زیرا که زمان ازلی و ابدی است، چنانچه مذکور خواهد شد

۱. ر.ک. حک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۹.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۹: فهی علة...

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۸ و ۹.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۴، س ۱۰، الی ص ۱۷۵، س ۱.

انشاءالله تعالی.

[قوله]: و اعلم أنّ الافلاک فی حرکاتها و مناسبات حرکاتها و[1] مقابلاتها و غیر ذلک [ایضاً] متشبّهة بمناسبات الامور القدسیّة.[2]

اقول و هذا هو المطلوب الرّابع بثبوته تُثبت المطالب الاربعة المذکورة فی صدر الفصل. یعنی حرکات افلاک و مناسبات حرکات افلاک از مقابلات و تربیعات و تسدیسات و مقارنات و تثلیثات و غیر آن از انظار و اوضاع دیگر که کواکب را [نسبت] به یکدیگر واقع می‌شود، مشابه مناسبات امور معقوله است که در مجرّدات قدسیّه است؛ زیرا که وجود صورت بدون معنی محال است و عالم جسمانی صورت، و ظلّ تابع مُظلّ است، البتّه.

[قوله]: ولمّا لم یُمکن لها [[دفعة واحدة]][3] الجمع بین الجمیع الاوضاع والکواکب، کلّها تحجب بعضها عن بعض، فلا یمکن مقابلة بین الکلّ... و مناسبة بین الجمیع... اذ فی البرازخ أبعاد و حجب [[بخلاف عالم القواهر الّذی لا بعد فیه ولا حجاب]]،[4] فحفظت ذلک... فی الاکوار والادوار علی جمیع المناسبات علی طریق التّعاقب والاستیناف.[5]

می‌فرماید که از این عبارت که مذکور شده است — که افلاک در جمیع اوضاع خود مشابه مناسبات قدسیه است — توهم کرده نشود که جمیع اوضاع، چنانچه در مجرّدات بالفعل ازلاً و ابداً می‌باشد، همچنین در افلاک نیز مجتمعةً می‌تواند بود؛ زیرا که اجتماع جمیع اوضاع در افلاک در یک زمان ممکن نیست؛ چه ظاهر است زمانی که یک کوکب به کوکب دیگر مقابله شده است مثلاً، در همان زمان مقارنهٔ آن دو کوکب مثلا ممکن نیست بالضروره؛ و ایضاً کوکب اسفل که قمر است مثلاً، مانع ادراکٌ علیه می‌شود و در عالم مجرّدات حجاب و بعد نیست. که مانع اجتماع جمیع اوضاع دفعةً واحدةً ممکن نیست؛ پس مناسبات و اوضاع افلاک به‌طریق تعاقب واقع می‌شود در ازمنهٔ مختلفه؛ و به‌مقتضای آن اوضاع در عالم کون و فساد حوادث نیز به‌طریق تعاقب واقع می‌شود؛ و امثال آن اوضاع بعد از مرور مدت معین عود می‌کند؛ و امثال آن حوادث نیز همچنان عود می‌کند، و هکذا الی غیرالنّهایة. مثلا وضعی که اقتضای طوفان نموده است بعد از مرور مدت معین (که به‌مذهب بعضی سیصد و شصت هزار و چهارصد سال، به‌عقیدهٔ قومی بیشتر از آن، و به‌اعتقاد طایفه‌ای کمتر از آن است) عود می‌کند، و طوفانی مثل طوفان اول واقع می‌شود ازلاً و ابداً. و علی هذا القیاس، جمیع اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد. و در «تاریخ حکما» گفته است که در هردور

۱. فی (ل).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۵، س ۳ و ۴.
۳. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۶ و ۷.
۴. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۱۰.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۵، س ۴ الی ۸.

سه‌طوفان می‌شود عامّ، و یکی خاصّ به‌اهل مصر که در زمان موسی، علیه‌السّلام، موجب هلاک قبطیان و فرعون بوده باشد؛ و یک‌طوفان عام در زمان نوح می‌شود؛ یکی در آخر دور که بعد از او آدم، علیه‌السّلام، موجود می‌شود. و از این کلمات معلوم شد که جمیع امثال اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد در ادوار غیرمتناهیه لایزال واقع می‌شود لاالی‌نهایت. قال‌الشارح: [[الافلاک اذا أخذت... من اوّل‌الدّور محصّلة للنّسب‌العقلیّة الّتی ترید استیفاءها یستوفیها شیئاً فشیئاً علی‌التّرتیب‌العقلی‌الّذی فی‌الانوار-المجرّدة و اذا[1] تمّ‌الدّور باستیفائها النّسب‌الموجودة‌العقلیة الّتی یُمکن‌التّشبّه بها و هبطت باسرها الی‌العالم‌الجسمانیّ و یتمّ ذلک فی‌الالوف الجمّة‌العظیمة[2] فقامت‌القیامة أی‌الکبری، والاّ فمن مات فقد قامت قیامته لکنّها‌الصّغری، [ثمّ] یستأنف‌الافلاک دوراً آخرلتحصیل تلک-المناسبات مرّة أُخری شیئاً فشیئاً علی‌التّرتیب حتّی یأتی علیها مرة أُخری. و هکذا الی غیر النهایة کلّما استوفت تحصیل المناسبات‌العقلیّة‌المتّرتبة بالحرکات علی تدریج استأنفت دوراً آخر. هذا مذهب‌الاشراقیّین]][3] تمّ کلامه رحمه‌الله. و حکمای هند می‌گویند که هر دور اعظم مشتمل بر ادوار کثیره است که هریک از آن ادوار شامل چهار دور است: دور اول «ست جُوک»[4] نام دارد و مدت آن هفده «لک»[5] و بیست‌وهشت‌هزار سال است، و اطول اعمار در آن دور به‌صدهزار سال است؛ و دوم «تریتا» [جک][6] است و مدت آن دوازده «لک» و نودوشش هزار سال است و اطول اعمار در آن دور ده‌هزار سال است؛ و سیم «دواپر»[7] است و مدت آن هشت «لک» و شصت‌وچهار هزار سال است و اطول اعمار در آن دور هزار سال است؛ و چهارم «کل جوک»[8] است و مدّت آن چهار «لک» و سی‌ودوهزار سال است و اطول اعمار در آن دور صد سال است، و الی یومنا هذا ازمبدأ «کل جک» چهارهزار و هفتصدویک سال گذشته است. و می‌گویند که در «ست‌جک» جمیع افراد انسانی متصّف به‌اخلاق حمیده می‌باشد و در «تریتا» سه‌ربع از مردم صاحب اخلاق حسنه و یک‌ربع متصّف به‌اخلاق رذیله‌اند و در «دواپر» نصف آدمیان بر طریق مستقیم‌اند و نصف گمراه صورت و معنی و [در] «کل جک» سه‌ربع از بنی‌نوع انسانی سالک راه ضلالت می‌باشند و یک‌ربع سایر طریق قدیم. و بعد از مرور زمان مذکوراست [که] «جک» دیگر مثل اوّل حادث می‌شود و حوادث نیز مثل حوادث آن «ست جک» در

۱. : انوار (ن).
۲. من‌السموات (ن).
۳. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۱۳، الی ص ۴۰۰، س ۱.
۴. ست جوک. (Sat Yuga).
۵. لک. (Lakh).
۶. تریتا جوک. (Treta Yuga).
۷. دواپر. (Dvāpara Yuga).
۸. کل جوک. (Kali Yuga).

مثل آن زمان سانح می‌گردد، و علی هذاالقیاس ازمنهٔ دیگر. و أیضاً می‌گوید که «برهما» نام شخصی مخلوق شده است که موجد قوالب مرکبات عنصریّه است و مانند کوزه‌گر همیشه ایجاد قوالب می‌کند و او چهار دهان دارد و از هر دهان خود یک کتاب مشتمل بر موعظه و نصیحت و اوامر و نواهی گفته است؛ و آن چهار کتاب را چهار «وید»[1] می‌گویند، و عمر این برهما صدسال غیرمتعارف است، به‌این تفصیل که مدّت این چهار دور مذکور را یک «چوکری»[2] می‌گویند و مقدار پانصد «چوکری» که شبانروز او است، و بعد از مرور سیصدو-شصت روز به‌این تفصیل یک‌سال برهما تمام می‌شود و جمیع مرکبات عنصری به کتم عدم می‌رود، و این است قیامت کبری؛ و از آن زمان عالم ترکیب معدوم می‌شود تا مقدار صدسال مذکوراز مرکبات عنصری چیزی به‌وجود نمی‌آید و بعد از مرور آن زمان برهمای دیگر می‌شود مثل اوّل، و هکذاالی مالا نهایة‌له. این است مذهب اکثر حکمای هند [و] درین باب مجلدات نوشته‌اند، والله اعلم بحقایق‌الامور.

[قوله]: ولیس علی ما یفرضه اتباع المشائین من أنّ کلّ [فلک] فی‌حرکاته‌الکثیرة متشبّه بواحد من جمیع الوجوه. فانّ‌الافلاک کثیرةٌ و حرکاتها مختلفةٌ.[3]

یعنی ولیس‌الامر فی‌حرکات‌الافلاک علی‌الوجه‌الّذی ذهب الیه حکماءالمشائین، زیرا که به‌مذهب ایشان عقول منحصر است در ده، و جمیع فیوض به‌عالم اجسام از عقل فعال فایض می‌شود؛ و این مذهب باطل است به‌عقیدهٔ مصنّف و جمیع مشایخ صوفیه و اهل حق؛ زیرا که کثرت افلاک و حرکات مختلفهٔ افلاک دلیل است بر کثرت مؤثرات و ارباب ایشان، چه صدور آثار مختلفه از یک عقل مجرّد محال است بالضرورة.

[قوله]: والغرض علی ما صرحوا به حرکةالکواکب.[4]

یعنی حکمای مشائین در کتب خود تصریح کرده‌اند که [[غرض از حرکت افلاک حرکت کواکب است که آن حرکت موجب اتّصال اشعهٔ مختلط به‌اجزای اقطار عالم بر نسبت فاضلهٔ عقلیه[5] می‌رسد انواع کائنات در عالم حادث می‌گردد]][6].

[قوله]: والکواکب تارة راجعٌ، و تارة مستقیمٌ، و تارة فی‌الاوج، و تارة فی‌الحضیض فکیف یکون تشبّهها بشیء واحد.[7]

[[یعنی اختلاف اوضاع کواکب دلالت می‌کند برعدم تشبه حرکات به‌یک شیء که

۱. وید. (Veda): بید (ن).
۲. چوکری. (Chau Ghadi)، معادل ۲۴ دقیقه.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۱ الی ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۳.
۵. علیه (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۵ و ۶.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۳ و ۴.

آن عقل مجرّد است]][1].

[قوله]: وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثّر المناسبات النّوريّة[2] [[ويكون الاختلاف الكثير الذي في احوال الكواكب تشبّهاً بها لا بشيء واحد]].[3]

می‌فرماید که حکمای مشائین قائل نیستند به‌اشراقات کثیرهٔ عقلیه که مقتضی به کثرت انواع عقلیه و کثرت مناسبات نوریه است، تا اختلافات اوضاع کواکب مشابه آن اشراقات بوده باشد؛ علی مایقوله الاشراقیون.

[قوله]: فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الاّ لمناسباتِ أشعّة و أنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض [الاّ] تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتّى تأتي في الاكوار والادوار على النّسب القاهريّة الّتي يُمكن التّشبّه بها.[4]

يعني و از جميع مقدّمات كه در اين فصل مذكور شده معلوم شد كه [[حركات كواكب و اوضاع مختلفهٔ كواكب مانند رجوع و استقامت و وقوف و سرعت و بطؤ و بودن در اوج و حضيض و امثال آن، از براى تحصيل مناسبات اشعهٔ نوريّه و انوار عقليّه است كه در معشوقات قاهره است. نسبت بعضى كواكب به‌بعضى تابع مناسبات عقليّه، يعنى از معشوقات است به‌بعضى كواكب؛ زيرا كه ظلّ تابع مناسبات مُظِلّ است؛ و مراد از اين مناسبت مذكوره حصول مناسبت است از قواهر عقليّه على الوجه الافضل بالتّرتيب و التّدريج. «حتى تأتي في الاكوار والادوار» اشاره به‌حصول مناسبت عقليه است بر سبيل تدريج. و «يمكن التّشبّه بها» بدان سبب گفته است كه ممكن نيست تشبيه كواكب به‌جميع نسبتهاى انوار قاهره]].[5]

[قوله]: ثمّ يستأنف[6] [[الافلاك[7] [تحصيل] تلك النّسب مرة [بعد] أخرى]].[8]

اشاره به‌حصول نسبت عقليه است «مرة بعد اخرى» الى غير النّهاية، چنانچه سابقاً از شارح عليه الرّحمه منقول شد.

[قوله]: والمشاؤون في هذه التّشبّهات اعترفوا[9] بضرب من المثال الّتي ردّوا فيه على المتقدّسين.[10]

۱. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۸.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۵.
۳. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۱۱ و ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۵ الی ۸.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۰، س ۱۲، الی ص ۴۰۱، س ۱.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۸.
۷. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱: الکواکب.
۸. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱ و ۲.
۹. تعرفوا (ن).
۱۰. حک. کربن ۲، ص ۱۷۶، س ۹، الی ص ۱۷۷، س ۱.

حکمای مشائین گفته‌اند که فلک را امر[ی] عقلی است که این فلک مثال او است، لیکن قائم به‌ذات نیست، بلکه قائم به‌ذهن است؛ یعنی در ذهن متعقّل می‌شود؛ یک مثال آن امر امر عقلی [است] از برای هر فلک. و چون این بعینه مذهب قدما نیست بنا بر آن مصنّف فرموده است: «اعترفوا بضرب من المثل» زیرا که مذهب قدما این است که آن شیء نورانی قائم به‌ذات است و ابطال مذهب ایشان سابقاً نموده شده است، به‌تکرار حاجت نیست.

[قوله]: وممّا یدلّ علی کثرة المعشوقات، هو أنّ معشوق الافلاک فی حرکاتها لوکان واحد[اً] لتشابهت الحرکات.[1]

یعنی جهات حرکات، پس اختلاف جهات حرکات دلالت می‌کند بر اختلاف معشوقات.

[قوله]: و تعلم أنّه اذا کانت البرازخ العلویّة بعضها علّة للبعض، لکانت المعلو[ات] متشبّهة فی حرکاتها بالعلل [[اذ فی طبیعة المعلولات التّشبّه بعللها فیها أمکن]][2] عاشقة لها.[3]

جواب این سؤال مقدّر است. تقریر سؤال این است: می‌تواند بود که بعضی از برازخ علویّه علّت بعضی بوده باشد و علّت فلک الافلاک یک عقل مجرّد بوده باشد؛ پس تعدّد ارباب انواع لازم نمی‌آید. و تقریر جواب این است که اگر افلاک علل یکدیگر می‌بود، جمیع افلاک در سرعت و بطؤ بریک وتیره می‌بود، التالی باطل[4] فالمقدّم مثله. اما دلیل بر ملازمت این است که اگر معلولات مشابه علل نباشد، بر چیزی که مشابهت ممکن است تخلف معلول[4] از علّت لازم می‌آید، و این محال است.

[قوله]:

فصل[5]

این فصل در بیان قواهر طولیّه و عرضیه و ازلیّة و ابدیّة زمان است.

[قوله]: ولمّا کانت للانوار القاهرة ابتهاج[4] بنور واحد وهو نورالانوار [[فهی تشاهده دائماً مبتهجة به غایت الابتهاج لانّه لا[هو] الذ و اجمل من مشاهدة کماله... و جماله]][6] و حصل منها برزخ واحد لفقر مشترک، والقواهر الّتی اقتضت العنصریّات نازلة فی الرتبة عن القواهر العالیّة... ولها مادة مشترکة تقبل الصور المختلفة، فالحرکة أیضاً مشترکة فی الدّور

---

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۱ و ۲.
۲. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۰ و ۱۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۲ و ۳: لوکانت...
۴. معلوم (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۶.
۶. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۵ الی ۱۷.

[يَةً] لتشبّه بمعشوق واحد هوالنّورالاعلی.[1]
چون اثبات این مطلوب، که زمان قدیم است، موقوف است بر بیان استدارهٔ حرکات افلاک—زیرا که زمان مقدار حرکت مستدیره فلکیه است بنابرآن—والاّ اثبات‌می‌کنداستدارهٔ حرکات افلاک را. و خلاصهٔ چیزی که مصنّف، قدّس سره، فرموده است این است که: انوار قاهره ازلاوابداً از مشاهدهٔ جمال وکمال نورالانوارکه الذّات است متلذّذ و مسرور می‌باشد و از روی کمال شوق و ابتهاج که از لوازم مجرّد است جمیع انوار قاهره هریک [به] جسم بسیط فلکی ایثار انوار و فیوض نموده‌اند. و درآن جسم انوار عرضیّهٔ کثیره نمودارشده است تا ظلّ مطابق باشد به‌مُظلّ. و آن جسم بسیط فلکی «فلک ثوابت مع جمیع الکواکب والصورالّتی مذکورة و منقوشة فیه» و افلاک دیگر نیز از انوار قاهره حاصل شده است، ولیکن نه ازمجموع انوار، بلکه هریک از انوار قاهره فیضی و ایثاری خاصّ [به] هریک جسم بسیط فلکی نموده است به‌سبب مناسبت عقلیّه که آن جسم را به‌آن نور قاهره بوده باشد. و وجه حصول برازخ از انوار قاهره احتیاج قواهر است به‌برازخ به‌واسطهٔ ظهور آثار و احکام؛ چه ظهور آثار و احکام بدون مادّه ممکن نیست، زیرا که در انوار مجرّده حجاب و تعدد و تجدّد ممتنع است، وآنچه در ایشان است از آن کمال[2] ذاتیّهٔ عقلیّه ازلاً و ابداً بالفعل است، و تجدّد از لوازم مادّه است، اما آنچه بالقوه در وی بوده باشد به‌فعل آید «وکنت کنزاً مخفیاً فأحببتُ أن أُعرف فخلقت‌الخلق لأُعرف» اشاره به‌این معنی است که مذکورشد. و چنانچه انوار قاهره محتاج است به‌برازخ، [برازخ] نیز به[3] انوار محتاج است. و حکیم فاضل و شیخ کامل محیی‌الدّین ابن‌عربی در کتاب «فصوص‌الحکم» به‌این معنی اشاره فرموده است، حیث قال قدّس سرّه: «ولولا سریان الحق[4] فی‌الموجودات‌بالصّورة ما کان للعالم وجودٌ، کما أنّه لولا تلک‌الحقایق المعقولة[5] الکلیّة ماظهر حکمٌ فی‌الموجودات‌العینیة. و من هذه‌الحقیقة کان‌الافتقار من‌العالم الی‌الحق فی‌وجوده[6].» تمّ کلامه، رضی‌الله عنه. و مولانا عبدالرّحمن جامی، علیه‌الرحمه، درشرح این کلمات فرموده است که یعنی اگرنه سریان هویّت حق بودی در سایر موجودات، عالم ازکسوت وجود و ظهور عاری بودی، زیرا که عالم بذاته مجهول و معدوم است و به‌موجد خود معلوم موجود است همچنان که اگر این حقایق کلّیه که قدیم می‌خوانی، درجات آن حادث نبودی، هیچ حکم از احکام اسماء و صفات در موجودات عینیه‌ظاهر نگشتی؛ پس عالم مرتبط است به‌حق زیرا که

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۱۰، الی ص ۱۷۸، س ۱.
۲. کمال است (ن).
۳. بدون (ن).
۴. الخلق (ن).
۵. المعلومیة (ن).
۶. ابن عربی، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۹۴۶؛ ص ۵۵، س ۱۶ الی ۱۸.

در وجود مفتقر است به‌حق، تعالی شأنه. حق تعالی مرتبط است به‌عالم به‌جهت آنکه ظهور اسماء و صفات به‌اوست، پس هریک به‌دیگری مفتقر است اما افتقار عالم به‌حق از جهت وجود است وارتباط [حق] به‌عالم از جهت ظهور.[1] تا اینجا کلام مولانا جامی است، رحمه‌الله. مخفی نماند که آنچه مذکور شد در این فصل از حصول افلاک از انوار قاهره لازم [می]آید که حرکات افلاک مستدیره باشد، زیرا که به‌سبب ابتهاج جمیع انوار قاهره به‌نورالانوار، که واحد من جمیع الجهات است، یک جسم فلکی از مجموع انوار قاهره حاصل شده است؛ و چون معشوق جمیع انوار قاهره نور واحد است، پس باید که حرکات جمیع افلاک مستدیره بوده باشد تا ظلّ مشابه و مناسب مُظِلّ بوده باشد. چه جمیع موجودات در حقیقت ظلّ نور انوار است زیرا که قیّوم بذاته غیر از او نیست و انوار قاهره اشعهٔ اوست. ظاهر است که اظلال اشعهٔ شیء اظلال آن شیء است و اما انوار قاهره که سبب حصول برازخ عنصریّه است نورانی است و ایشان نسبت به‌انوار قاهره که سبب، که مؤثر است در اجرام افلاک، کمتر است و لهذا متوجه تأثیر در برازخ عنصریه شده است. و آن عناصر را مادّه مشترک است که قابل جمیع صور مختلفه است، که مشائین آن ماده را هیولی می‌گویند و جوهر بسیط مبدا[ن]ند. و اشراقیان حامل می‌نامند، و جسم مطلق و مقدار مطلق می‌گویند. و این مسأله در «مقالهٔ سیّم» از «قسم اوّل» کتاب، مذکور شده است و مصنّف در باب هیولی در آن مقاله گفته است که: «فحاصل الکلام هو أنّ‌الجسم‌المطلق هوالمقدارالمطلق، و [انّ] الاجسام‌الخاصة هی‌المقادیرالخاصّة. وکما [ت]شارکت‌الاجسام فی‌المقدارالمطلق و افترقت بخصوص [المقادیر] المتفاوتة، تشارکت[2] فی‌الجسمیّة و افترقت بخصوص»[3] [[الجسمانیّات‌المخصوصةالمختلفة]].[4] و فی قوله: «و لها مادة مشترکة تقبل الصورالمختلفة» اشار الی‌البسایط‌العناصر ایضاً «لتشبّه بمعشوق واحد» و لهذا یک مادّه شامل جمیع عناصر [است]. این است آنچه به‌خاطر این ضعیف خطور نموده است، والله اعلم.

[قوله]: و هی مفترقةٌ فی‌الجهات‌لاختلاف معشوقاتها الّتی هی‌الانوارالقاهرة... [[فانّ الاشتراکات‌العقلیّة... بازاءالاشتراکات‌الجسمیّة]][5] والافتراقات بازاءالافتراقات، والمفترقات بازاءالمفترقات.[6]

یعنی چون معشوقات افلاک مختلف است بنا بر آن جهات حرکات افلاک مختلف است،

۱. جامی، عبدالرحمن، شرح فصوص الحکم: «نقدالنصوص»، تصحیح و. چیتیک، تهران، ۱۳۵۶.

۲. شارکته (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۳ الی ۵.

۴. شیرازی، ۲۱۱، س ۱۹.

۵. شیرازی، ص ۴۰۲، س ۱۳ و ۱۴.

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۲ الی ۴.

چه بعضی از مشرق به‌مغرب و بعضی از افلاک تحت بعض از افلاک واقع شده است، چه در انوار قاهره به‌اعتبار شدت و ضعف نور تفاوت بسیار است و اشتراکات عقلیّه در ابتهاج و نز[و]ل در رتبه به‌ازای اشتراکات حسیه است در استدارهٔ حرکات افلاک، و مادّهٔ خاضعهٔ عناصر و افتراقات عقلیّه در شدت و ضعف نور به‌ازای افتراقات حسیّه است، مانند اختلاف جهات حرکات افلاک و صور مختلفهٔ عنصریّات مختلف بالنّوع و فلکیات مختلفهٌ بالنوع است به‌مذهب قومی و بالعوارض به‌مذهب طایفه‌ای.

[قوله]: فحصلت جهات[1] الفیض کثیرة متناسبة[2] [[إمّاالکثرة]].[3]

[[اما کثرت جهات به‌سبب کثرت اشتراکات و افتراقات است، و اما مناسبت آن از آن جهت است که اشتراکات به‌ازای اشتراکات است و افتراقات به‌ازای افتراقات]].[4]

[قوله]: و یعلم أنّ تقدّم‌القواهر بعضها علی بعض تقدّم عقلی [لازمانی]. والقواهر لایقدرالبشر علی احصائها و ضبط ترتیبها.[5]

یعنی تقدّم یکی از مجرّدات قاهر بر دیگر ذاتی است نه زمانی، و مراد از این قواهر انوار قاهره است که یکی علّت دیگر است. و ظاهر است که تقدّم علّت بر معلول ذاتی است نه زمانی [[و انّما لایُمکن ضبط‌القواهر لکثرتها من قطرات الامطار و ذرات‌الرّمال]].[6] فیدل علیه الاحادیث‌النوادر علی کثرة‌الحجب‌النوریة، کما مرّبیانه.

[قوله]: ولیست هي ذاهبة في‌الطّول فحسب، [[بحیث یکون بعضها علّة للبعض]][7] بل منها[8] متکافئة... ولولا ذلک ما حصلت أنواع متکافئة.[9]

مراد از «ذهاب انوار قاهره در طول» این است که یکی علّت دیگر باشد، یعنی نه این است که جمیع انوار قاهره علل یکدیگر بوده باشند؛ بلکه بعضی از انوار قاهره به‌سبب قلّت نورانیّت علل عقول دیگر نمی‌تواند بود. قال‌الشارح: [[فانّ تکافوء‌المعلولات‌الجسمانیّات[10] یدّل علی تکافوء عللها‌النّوریة ارباب‌الاصنام‌النّوعیّة. فانّ کلّ ما في‌العالم‌الجسماني من‌الجواهر والاعراض فهي آثار و ظلال‌للانواع [و] هیئات نوریّه عقلیّة. فاذا اعدت‌الحرکات‌الفلکیّة

۱. جهات‌العنصریة (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۴.
۳. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱: اما کثرت متناسبة (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱ و ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۵ و ۶.
۶. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۳، س ۵ و ۶.
۷. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۷.
۸. منها ما هي (ن).
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۷۸، س ۶ الی ۹.
۱۰. الجسمیة (ن).

والاوضاع الکوکبیّة الانواع العنصریّة لامر من الامور الجوهریة اوالعرضیّة افاض العقل المفارق الّذی هو ربّ ذلک النّوع المستعدّ هیئاته العقلیّة المناسبة للاعداد الجرمی الشعاعیّ المناسب ایضاً له بأنّ[1] المناسبات العقلیّة والهیئات[2] فی هذه العالم اذ فی کلّ نور مجرّد مناسبات کثیرةٌ یحصل فی کلّ شخص من ربّ صنمه بحسب استعداده شیء من تلک المناسبات بحسب کمال الاستعداد[3] و ضعفه یختلف قبوله لتلک المناسبات العقلیّة و بالجملة فکلّ ما فی عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم النّوری المُثلیّ] [4] هذا کلامه لا یأتی الباطل من بین یدیه ولا من خلفه. زیرا که وجود صورت بدون معنی محال است، بالضرورة.

[قوله] : وفی الاشعّة مراتب ایضاً و طبقات.[5]

و سبب کثرت طبقات اختلاف اشعه است به فاعل و قابل، چنانچه شارح علیه الرّحمه بیان کرده است.[6]

[قوله] : ففی القواهر اصولٌ طولیةٌ... و منها عرضیّةٌ من اشعّة وساطیّة علی طبقات.[7]

و چنانچه در قواهر طولیّه طبقات است همچنین در قواهر عرضیّه نیز طبقات است. و خلاصه کلام در این مقام این است که بعضی از انوار قاهره [را] که أشد نورانیّت است به اعتبار اشعهٔ کثیره علل انوار قاهرهٔ دیگری می‌شود، و تقسیم قواهر به طولیّه و عرضیّه به اعتبار شدّت و ضعف نور است که یک مرتبه از مراتب شدت نور را اصول طولیّه گفته است و در آن مرتبه نیز شدّت نوریّت انوار طبقات بسیار است که آن را به طبقات اصول طولیّه معتبر نموده است. و انوار قاهره که در آن مرتبهٔ شدّت نور واقع نشده است بلکه در نورانیّت اضعف است از انوار آن مرتبه، آن انوار را اصول عرضیّه گفته است؛ و بعضی از این انوار عرضیّه علت بعضی از انوار دیگر است؛ و بعضی از آن انوار به سبب ضعف نورانیّت علت انوار دیگر نمی‌تواند بود. و در انوار عرضیّه نیز طبقات است و بعضی از این انوار عرضیّه ترکیب یافته است به بعضی دیگر، ترکیب عقلی معنوی، و حاصل شده است از آن مجموع انوار قاهره و انوار مدبّره و اجرام. در این باب چنانچه در «مقالهٔ ثالثه» مذکور شده است که صدور بسیط از مرکب ممکن است[8] و اطلاق نمودن لفظ طول و عرض بر این انوار قاهره به سبب تعقّل دو امتداد عقلی است از این دو مرتبه نورانیّت.

۱. بسریان (ن).
۲. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱۸: المناثات.
۳. استعدادات (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱۳، الی ص ۴۰۴، س ۳.
۵. حک. کربن ۲. ص ۱۷۹، س ۲.
۶. ر. ک. شیرازی، ص ۴۰۴، س ۷.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۷۹، س ۲ الی ۴.
۸. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۹۴، س ۱۵: قاعدة [فی جواز صدور البسیط عن المرکب].

[قوله]: و اعلم أنّ الزّمان هو مقدار الحرکة اذا جمع فی العقل مقدار متقدّمها و متأخّرها.[1]

چون فارغ شد از بیان یک مطلوب، شروع کرد در بیان مطلوب دویم، و چون اثبات قدم زمان موقوف است بر بیان حقیقت او، بنا بر آن اوّلا بیان می کند حقیقت زمان را. و می‌فرماید که زمان که عبارت از مقدار حرکت است، ازین حیث که هرگاه در قوه عاقله ملاحظه کرده شود مقدار متقدّم و متأخّر آن حرکت جمع گردد، متقدّم یا متأخّر، یعنی اجزای زمان، جمع می‌شود در عقل نه در خارج. امّا قوله: «مقدارالحرکة» فهو مشعر الی أنّ الزّمان امرٌ مقداریٌ ممتدٌ مختلفٌ بالقلّة والکثرة [[فانّ السّنة اعظم من الشّهر، والشّهر [و هو] من الیوم، والیوم [و هو] من السّاعة و لمطابقة الحرکة المطابقة للمسافة المقتدرة]][2] و چون مطابق متقدّر مقدّر است پس زمان نیز مقدّر است، و مقدار یا مقدار [[امر ثابت است یا غیرثابت، و چون زمان غیرثابت است پس باید که مقدار امر غیرثابت باشد و آن حرکت است. [و] قوله: «و اذا جمع فی العقل مقدار متقدّمها و متأخّرها» احتراز می کند از مسافت که او نیز مقدار حرکت است ولیکن نه از این حیث که اجزای او جمع می‌شود در ذهن بلکه ازین حیث که مجتمع است اجزای او در خارج]].[3]

[قوله]: و ضُبط بالحرکة الیومیّة.[4]

[[حرکت یومیهٔ فلک اعظم است، و وجه ضبط به‌حرکت یومیّه این است که چون زمان مقدار حرکت است وقدیم است، باید که حرکتی که زمان [را است] مقدار حرکت مستدیره بوده باشد، چون مشهورترین حرکات مستدیره حرکت فلک اعظم است که طلوع و غروب کواکب به‌اوست. بنا بر آن زمان را حرکت فلک اعظم اعتبار نموده، ساعت و یوم و شهر وسنه قرار داده‌اند]].[5]

[قوله]: والزّمان لاینقطع بحیث یکون له مبدأٌ زمانیٌّ، ف[یکون] له قبل لایجتمع مع بعده. فلا یکون نفس العدم، فأنّ العدم للشیء قد یکون بعد، ولا أمراً ثابتاً یجتمع معه، فهو أیضاً قبلیّة زمانیّة، فیکون قبل جمیع الزّمان زمانٌ، و هو محال.[6]

یعنی اگر زمان حادث باشد لازم می‌آید که او را قبل باشد که با بعد جمع نشود، زیرا که حال بودن غیرحال نبودن است و این قبلیّت عدم زمان نیست، زیرا که عدم شیء بعد از وجود او نیز می‌باشد و امر ثابت نیست که جمع شود به‌زمان، مانند واحد که جمع می‌شود به‌اثنین

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۹، س ۵ و ۶.
۲. شیرازی، ص ۴۰۴، س ۱۶ و ۱۷.
۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۴، س ۱۷، الی ص ۴۰۵، س ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۷۹، س ۶.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۵، س ۴ الی ۹.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۸۰، س ۱ الی ۴.

و امر غیرثابت نیست که قبل او به‌بعد جمع نشود [بلکه] زمانی است؛ پس این قبلیت، زمانی است. واز این تقریر لازم آید که قبل از زمان‌زمان باشد، و این محال است زیرا که ازفرض عدم زمان وجود لازم آمده است. قال‌الشّارح: [[ومن هیهنا قال ارسطو من‌قال بحدوث‌الزّمان فقد قال بقدمه من حیث[1] لایشعر]].[2] و اگر اعتراض کرده شود که بعضی از اجزای زمان مقدّم است بر بعضی، و این قبلیّت و بعدیّت جمع نمی‌شود، و مع هذا مستلزم زمان دیگر نیست، پس می‌تواند بود که زمان حادث باشد و او را زمان دیگر حاجت نباشد. جواب می‌گویم که تقدّم بعضی امور [را] که غیر زمان آن است، بعضی تقدم زمانی است، اما تقدّم بعضی از اجزای زمان بر بعضی تقدّم ذاتی است نه زمانی، پس اگر زمان حادث باشد البتّه باید که در زمان حادث شود، و این محال است، فثبت ازلیّةالزّمان، و هوالمطلوب.

[قوله]: والزّمان [ایضاً] لامقطع[3] له، اذ لوکان‌له مقطع[4] یلزم أن یکون‌له بعد، و بعده لیس عدمه... کماسبق. فیلزم أن‌یکون بعد جمیع‌الزّمان زمانٌ، و هو محال.[5]

قال‌الشّارح: [[و اذا عرفت أنّ‌الزّمان لابدایة له [ولا نهایة]، فلا یکون له طرفٌ بالفعل، لأنّه شیءٌ واحدٌ متصلٌ من‌الازل الی الابد، بل بالفرض والتّوهم... فالطرف‌الوهمی للزّمان [و] هوالآن واصلٌ باعتبار أنّه حدٌّ مشترکٌ بین‌الماضی والمستقبل به‌متصل احدهما بالاخر... و فاصل باعتبار أنّه یفصل‌الماضی عن‌المستقبل لأنّه نهایةالماضی و بدایةالمستقبل]][6] هذا کلامه رحمه‌الله. و نسبت «آن» زمان مثل نسبت نقطه است به‌خط غیرمتناهی، و چنانچه نقطه در خط غیرمتناهی وجود فرضی دارد نه خارجی، همچنین آن در زمان وجود فرضی دارد نه خارجی، و چنانچه آن اطلاق کرده می‌شود بر نقطهٔ موهوم مفروض، همچنین کرده می‌شود به‌هرزمان قلیل نیز؛ کمایُقال: الان نکتب، چه مراد از آن در این مقام زمان قلیل است نه‌آن که عبارت از نقطهٔ مفروض است؛ زیرا که فعل در آن به‌معنی ثانی ممکن نیست.

[قوله]: و یعتبرالقبلیّه والبعدیّه بالنّسبة الی الآن‌الوهمی[7] الدّفعی والزّمان‌الّذی حوالیه؛ فالاقرب من أجزاءالماضی الیه بعد، والابعد قبل، [و] المستقبل بخلاف هذا؛ والاّ یتّجه اشکال‌التّشابه.[8]

و غرض از ذکر این کلمات این است که اجزای زمان نظر به‌ذات متشابه است و بعضی

۱. بحیث (ن).
۲. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۲.
۳. لاینقطع (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۸۰، س ۷: اذ یلزم أنّ...
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۰، س ۷ الی ۹.
۶. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۱۹، الی ص ۴۰۷، س ۶.
۷. الدفعی‌الوهمی (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۸۰، س ۹، الی ص ۱۸۱، س ۳.

از آن اجزا به‌قبلیّت و بعدیّت اولی از دیگر نیست، بلکه قبلیّت و بعدیّت اعتبار نموده می‌شود نسبت به‌آن «وهمی دفعی» که فرض کرده شده است در زمان. و مراد از «زمان حوالیه» زمان قلیل است که قرب به‌آن نقطهٔ موهوم بوده باشد. و آن را حال نیز می‌گویند. و آن حد مشترک است بین‌الماضی والمستقبل. [[و مراد از «اشکال تشابه» ترجیح بلامرجّح است؛ یعنی اگر قبلیّت و بعدیّت را نسبت به‌آن اعتبار کرده نشود، لازم می‌آید ترجیح بلامرجّح؛ زیرا که امتیاز ماضی از مستقبل نظر به‌ذات زمان ممکن نیست. به‌سبب تشابه اجزای زمان و عدم اولویت بعضی به‌قبلیّت و بعضی به‌بعدیّت]].[1]

[قوله]: والفیض ابدیٌ، [[فیکون‌العالم سرمدیاً]][2] اذالفاعل لایتغیّر ولا ینعدم، فیدوم‌العالم بدوامه.[3]

یعنی چون ثابت شد که زمان قدیم است و فاعل حقیقی که واجب‌الوجود لذاته است نیز قدیم است، از لا و ابداً [و] انوار چنانچه از وی فایض می‌شود عالم ترکیب نیز قدیم باشد به‌جمیع انواعه و الا تخلّف معلول از علّت تامّه لازم می‌آید، و این محال است.

[قوله]: وما یُقال «إنّ‌الفیض لودام لسَاوی مبدِعَه» لایلزم، لمّا دریت أنّ‌النّیر یتقدّم علی‌الشّعاع ... علی وجودالنیّر قبله و عدمه قبل[4] عدمه فیما یُمکن ذلک. امّا الموجب فی نفسه لایساوی مایوجبه، بل هومنه و به.[5]

قومی از متکلّمین که علم به‌احوال علّت و معلول نداشته‌اند اعتراض کرده‌اند برحکما که اگر فیض دائمی باشد لازم می‌آید مساوات بین‌المبدع والعالم، زیرا که ذوات قدیمه متساوی است پس واجب لذاته علت نبوده باشد به‌سبب آنکه چنانچه از وجود و عدم واجب وجود و عدم عالم لازم می‌آید، همچنین از وجود و عدم واجب لازم می‌آید پس واجب علّت و عالم معلول نتواند بود. و جواب این است که از دوام عالم به‌دوام واجب لذاته لازم نمی‌آید وجود واجب و عدم او از وجود عالم و عدم او، بلکه استدلال کرده می‌شود بر وجود واجب، و این استدلال از اثر است به‌مؤثّر. و حق تعالی در قرآن مجید در مَحالِّ متعدّده به‌این استدلال امر نموده است و ازین استدلال به‌تدبیر و نظر و تفکّر تعبیر فرموده است، کما قال عزّ وجل: «أولم ینظروا فی ملکوت‌السّموات والارض.»[6] الایة. و چنانچه استدلال کرده می‌شود از شعاع بر وجود نیّر، ذوات نیّر مقدّم است بر شعاع بالذّات، و شعاع لازم ذات نیّر است و مع هذا اصلا مساوات بین

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۷، س ۱۵ و ۱۶.
۲. شیرازی، ص ۴۰۸، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۱، س ۴ و ۵.
۴. علی (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۱، س ۵ الی ۸.
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۸۴.

النيّر والشّعاع به‌طریقی که مغـرض گفته است لازم نمی‌آید؛ همچنین استدلال کرده نمی‌شود از وجود عالم بر وجود واجب لذاته، و ذات واجب مقدّم است بر عالم بالذّات. و عالم دائم است به‌دوام ذات او. و چنانچه از وجود معلول استدلال کرده می‌شود بر وجود علّت، همچنین از عدم علت [[فیما یمکن عدمه کما یستدل بعدم ابتضائه الجوّ علی عدم طلوع الشّمس قبله]][1] و مراد از «موجب فی نفسه» که در کلام مصنّف واقع شده است عالم است، یعنی عالم که موجب است نمی‌تواند که مساوی موجَب خود بوده باشد، بلکه عالم صادرشده است از موجب و دائم است به‌دوام ذات موجَب، فاندفع الاعتراض و ثبت المطلوب.

[قوله]: و امّا ما یُقال «أنّ الحرکات مجتمعةٌ فی الوجود لانّ کلّ واحد صار موجوداً، فیکون الکلّ قد صار موجوداً» [[فیتناهی الکلّ]]؛[2] ففاسد. اذالحرکات المتعاقبة مستحیلة الاجتماع، و لهذا قدصحّ عدم النّهایة فیها، فلا مجموع لها، فأنّها کما وجدتْ عدمت. و برهان وجوب النّهایة [دریت أنّه] انما ینساق فیما یُمکن [اجتماع] آحاده وله ترتیب ولا کذلک الحرکات.[3]

یعنی [بعضی] از متکلّمین در ابطال حرکات ازلیّه گفته‌اند که حرکات ماضیّهٔ غیر- متناهیّه مجتمع است در وجود، زیرا که هر واحد موجود شده است پس کل موجود شده است؛ و از وجود کل حرکات تناهی حرکات لازم می‌آید، و از تناهی حرکات حدوث عالم لازم می‌آید. جواب این است که اجتماع حرکات متعاقبه مانند حرکات محدّده— که مانحن فیه است— محال است، به‌خلاف [حرکات] غیرمتعاقبه، مانند حرکات افلاک که مجتمع است. مفاد «لهذا...» یعنی از جهت عدم اجتماع اعداد حرکات عدم نهایت در آن حرکات لازم آمده است، پس مجموع در حرکات متعاقبه معقول نیست زیرا که حرکات متعاقبه چنانچه موجود می‌شود همچنین معدوم می‌گردد، و براهین وارده بر تناهی سلسلهٔ وضعیّه و طبیعیّه مانند اجسام و سلسلهٔ علل و معلولات و صفات و موصوفات مثل برهان تطبق و غیر آن که مصنّف در «مقالهٔ سیّم» از «قسم اول» بیان کرده است[4] وارد می‌شود بر تناهی سلاسل مرتبهٔ موجوده که آحاد آن مجتمع باشد و آحاد حرکات متعاقبه ممکن‌الاجتماع نیست.

[قوله]: والّذی یقال «أنّ الان هو آخرالماضی فیتناهی» [[ویلزم... منه حدوث- العالم]][5] فان[6] عُنی به [[آخرالماضی]][7] أنّه لاآخر بعده، فهو کلام فاسد. و ان عُنی به أنّه

۱. شیرازی، ص ۴۰۸، س ۱۴ و ۱۵.
۲. شیرازی، ص ۴۰۹، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۱، س ۹ الی ۱۳.
۴. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۶۳، س ۹، الی ص ۶۴، س ۶.
۵. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۲ و ۳.
۶. باطل فانّه ان (ن).
۷. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۴.

آخر و یکون بعده ادوار اُخری... فهو [کلام] صحیح. فأنّه آخر هذاالماضی واوّل ماسیأتی اذا جعل مبدأ، [و] کلّ واحد من الزّمان فی جانبیه.[1]

یعنی بعضی از متکلّمین گفته‌اند که عالم حادث است زیرا که «آن» آخر ماضی است، پس ماضی متناهی باشد و از تناهی ماضی تناهی حوادث ماضیّه لازم می‌آید؛ و از تناهی حوادث تناهی عالم و حدوث او لازم می‌آید. و جواب این است که اگر مراد ازین عبارت که «آن» آخِر ماضی است این است که بعد ازین «آن» زمان و «آن» دیگر نخواهد بود پس این کلام فاسد است زیرا که بعد از «آن» مفروض آنات مفروضه و ازمنهٔ موجوده کثیرهٔ غیرمتناهیّه است، چه زمان امر موجود ممتد است که مبدأ و منتهی ندارد چنانچه مبین شده است. و اگر مراد این است که «آن» آخر ماضی است و بعد از وازمنهٔ دیگر نیز موجود است، این کلام صحیح است. ولیکن چنانچه «آن» آخر ماضی است همچنین اوّل مستقبل است و هر یک از ماضی و مستقبل در دو طرف آن است و نیز متناهی است. و خلاصهٔ کلام این است که از فرض «آن» زمان تناهی او لازم نمی‌آید، چنانچه از فرض نقطه در خط غیرمتناهی تناهی آن خط لازم نمی‌آید.

[قوله]: وکثیراً مایثبتون هؤلاءحکم‌الجمیع بناءً علی‌الحکم علی کلّ واحد، کما یقال[2] «کلّ واحد من‌الحرکات مسبوق بالعدم» فیلزم [منه] أن یکون‌الکلّ کذا [[وما ذکروه... أنّ کلّ واحد من‌الزنج[3] لمّا کان أسود کان‌الکلّ أسود باطل]][4] فأنّ لک أن تقول «کلّ واحد من اعدادالسّواد علی هذاالمحلّ ممکن‌الحصول فی زمان واحد [محدود]». ولا یُمکنک أن تقول: الجمیع کذا.[5]

می‌فرماید که این قوم به‌حدوث عالم قائل شده‌اند در اکثر مسائل اثبات می‌کنند حکم جمیع را بر حکم کلّ واحد، چنانچه گفته‌اند که چون هر واحد از حرکات مسبوق‌العدم است پس باید [که جمیع نیز مسبوق‌العدم باشد] و بر این مطلوب حجت آورده‌اند که چنانچه از أسودیّت کل واحد، از زنجی، لازم می‌آید أسودیّت جمیع، همچنین از سابق بودن عدم بر کل واحد، از حرکات، لازم می‌آید سابق بودن عدم برجمیع. و این استدلال باطل است از دو وجه: یکی آنکه تعداد و احصای جمیع افراد زنجی ممکن نیست تا حکم بر کلّ افراد توان کرد؛ دویم آنکه حصول کل واحد از اعداد سواد بر یک محلّ ممکن است در زمان معین، و حصول جمیع افراد در یک محلّ در زمان معین ممکن نیست پس لازم نمی‌آید که آنچه بر کل واحد صادق می‌آمده باشد، بر جمیع صادق آید.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۲، س ۹ الی ۱۲: حاشیة (ن).
۲. یقال علی (ن).
۳. الزنجی (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۱ و ۱۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱ الی ۵.

[قوله]:

فصل[1]

[[در این فصل بیان می‌کند که حرکات افلاک از رسیدن فیض قدسی لذیذ است که فایض می‌شود از عالم عقل بر نفوس افلاک، تا به‌سبب آن حرکات نفوس افلاک را مدارج و مراتب عقلیّه زیاده می‌شود الی غیرالنّهایة. و أیضاً بیان می‌کند در این فصل کرویّت شکل فلک را و نیز بیان می‌کند کیفیّت صدور نفس را از عقل و بیان می‌کند شرافت عقل را از نفس و غرض ازصدور نفس را از عقل]].[2]

[قوله]: لمّا ثبتت‌الحرکات‌الفلکیّه و أنّ‌الحرکات من انوار مجرّدة مدبّرة [و] أشرنا الی أنّ‌الانوارالمجرّدة المدبّرة دون‌الانوارالقاهرةالمقدسة عن علائق‌الظّلمات، فلمّاکان‌النّور الأخس ماعنده‌الظّلمات، فالأقرب الی[3] الظّلمات أبعد عن الکمالات‌النّوریة.[4]

در «مقالهٔ ثانیّه» به‌این معنی اشارة شده است در فصل «امکان اشرف» حیث قال: «والنّورالقاهر— أعني‌المجرّد بالکلیّة— أشرف من‌المدبّر[5] و أبعد عن علائق‌الظّلمات.»[6]

و تقریر این مطلوب به‌احسن طریق این است که [[انوار مدبّره به‌سبب تعلّق به‌ابدان از عالم نور محجوب شده است، و انوار قاهره چون از دنی تعلّقات منزّه است بنا برآن محجوب نیست از آن عالم، و لهذا نور مدبّره أبعد است از کمالات نوریّه و اخس از نور قاهر؛ زیراکه هرچند به‌ظلمات— که عبارت از تعلّقات جسمانی است— مناسبت بیشتر باشد، همان قدر از عالم نور بعیدتر است. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که حرکات افلاک ممتنع است که بی‌غرض بوده باشد؛ زیرا که حرکات افلاک ارادیّه است و حرکت ارادیّه البتّه از برای غرض می‌باشد. امّا صغری ثابت می‌شود به‌این دلیل که حرکت ذاتی یا ارادی است یا طبیعی است یا قسری است؛ و حرکات افلاک البتّه ارادیّه است زیرا که حرکت طبیعیّه اقتضای حرکت مستقیمه می‌کند، [یا] قسریّه برخلاف طبیعت. و حیث لاطبع لاقسر. و اما کبری ظاهر است چه سکون و حرکت نسبت به‌فاعل مختار متساوی است، پس اختیارکردن حرکت را بر سکون— مرجّح— غرضی است که از قصد وارده حاصل شده است. و خلاصهٔ کلام این است که فعل فاعل مختار بدون غرضی که عاید به‌او باشد ظاهرالبطلان است. و اگر اعتراض کرده شود که: عود عرض

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۸.
۲. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۵ الی ۱۷.
۳. من (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱۱ الی ۱۴.
۵. من‌النّور (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۵۴، س ۹ و ۱۰.

به‌ذات فاعل مختار لازم نیست زیرا که بعضی اوقات غرض از افاضهٔ خیر احسان به‌غیر می‌باشد نه امر دیگر که به‌ذات او عاید باشد، جواب می‌گوییم که این قصد احسان به‌غیر نیز عاید به‌ذات اوست در حقیقت، زیرا که احسان از ترک احسان به‌نزد او اولی است؛ یا هردومتساوی است. و اگر احسان از ترک احسان اولی است پس بعد از فعل احسان اولویت که غرضیّت عاید به‌ذات او [است] حاصل شد، و هوالمطلوب. و اگر فعل و ترک احسان نسبت به‌ذات او متساوی‌است پس صدور فعل از او ممکن نیست، والا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. وچون ثابت شد که حرکات افلاک از جهت غرضیّت که عاید است به‌ذات افلاک [می‌باشد]، پس می‌گویم که این غرض متعلّق است به‌مافوق یا ماتحت. نمی‌تواند بود که متعلّق باشد به‌ماتحت؛ زیرا که عالی را در سافل —من حیث أنّه‌سافلٌ— غرض ممکن نیست، زیرا که اگر عالی را غرض باشد در سافل ازین حیث که او سافل است و این عالی است باید که عالی مستکمل[1] باشد به‌سافل، چه غرض فاعل مختار از فعل طلب حصول اولویت است و آن استکمال است، و بر این تقدیر باید که عالی محتاج باشد به‌سافل در استکمال، و آنچه محتاج است در استکمال به‌امر دیگر ناقص است از آن امر، پس لازم آمد که عالی ناقص باشد از سافل، و این محال است زیرا که مراد به‌عالی چیزی است که وسائط میان او وعلّت اولی کمتر باشد، ومراد به‌سافل آن است که وسائط میان او و حق بیشتر بود. وازین مقدّمات ظاهر شد که اگر عالی را غرضی باشد از جهت سافل —من حیث أنه سافل— لازم می‌آید که عالی اخس وانقص[2] باشد از سافل، هذا خلفٌ. و بر این کلام اعتراضی وارد می‌شود و آن این است که اگر شیء که او را غرض از جهت امر دیگر باشد اخس وانقص بوده باشد از آن امر، لازم می‌آید که راعی از غنم، و معلم از متعلّم، و نبی از امت اخس باشد، و این محال است. جواب این است که من حیث أنّه سافل از برای دفع این اعتراض مذکور شده است، نیز غنم و متعلّم و امتّه افضل است از راعی ومعلم و نبی از این حیث که راعی انسان است افضل [است] از غنم؛ و معلم از این حیث که اعلم است از متعلّم در وقت تعلیم افضل است از متعلّم؛ و نبی ازین حیث که مؤیّد من عندالله است و صاحب کمالات عقلیّه است افضل است از امته، فأندفع الاعتراض وثبت أنّ‌تعالی له غرضٌ عایدٌ بذاته لاجل مافوقه و هو حصول‌الکمالات‌العقلیّة المعنویّة و بذلک ثبت أنّ‌الحرکات‌الفلکیّة إنّما یکون لاجل حصول الکمالات‌النّوریة‌العقلیّة، و هوالمطلوب]][3].

[قوله]: و حرکات‌البرازخ [العلویّة] لیست لما تحتها.[4]

اشاره به‌چیزی است که مذکورشده است.

۱. مستکمال (ن).

۲. النقص (ن).

۳. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۹، الی ص ۴۱۲، س ۷.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱۴ و ۱۵.

[قوله]: وليستلما تناله [هي] دفعة أو لاتناله أصلاً، لانّالحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل أو اليأس، فهي لنيل مقصد نوري[1]... و هو نورٌسانحٌ و شعاعٌ قدسيٌ[2].

يعني حركات برازخ علويّه لاجل ماتحت نيست؛ و نه از جهت امر قدسي است كه دفعةً فايض شده و به‌او رسيده است؛ و نه به‌سبب عدم اتصال فيض است، زيرا كه اين هر دو حال مقتضي است به‌انصرام حركات. اما حال او به‌سبب نيل امر قدسي است دفعةً؛ و امّا حال ثاني به‌سبب عدم مرجّح است. پس ثابت شد كه حركات افلاك از جهت وصول نورسانح و شعاع قدسي است كه فايض مي‌شود بر سبيل تدريج بر انوار مدبّره [و] اجرام افلاك، كه به‌سبب ورود آن نور و آن شعاع اجرام افلاك متحرّك مي‌شود و به‌سبب كثرت حركات افلاك انوار سانحه و شعاع قدسيّه بر انوار مدبّره فايض مي‌شود، كماسند كرالان. و مراد از نور سانح نور عارض مدبّرات است كه از نورالانوار فايض شده باشد. و مراد از شعاع قدسي شعاع عقلي است كه عارض مي‌شود مدبّرات را از انوار قاهره.

[قوله]: ولولم يكن في النّورالمدبّر في البرازخ العلويّة أمر دائم التّجدّد، ما كانت منها الحركةالمتجدّدة دائماً، اذالثّابت لنفسه[3] لا يقتضي التّغيّر. ثمّ ما يتجدّد في الانوارالمتصرّفة [العلويّة] ليس امراً من الظّلمات —لما سبق— فيكون امراً نوريّاً من القواهر متجدّداً[4].

يعني اگر حركات افلاك از انوار سانحه و اشعهٔ قدسيّه نبوده باشد لازم مي‌آيد كه اصلا حركت واقع نشود؛ زيرا كه نفوس و اجرام افلاك كه في نفسه ثابت است اقتضاي تغيير نمي‌كند، والاّ لازم مي‌آيد كه موجب ثبات و تغيير [بشود، كه] بديهي‌البطلان است. پس ثابت شد كه موجب حركات «امر جديد» است كه به‌طريق استمرار و دوام حاصل مي‌شود، و آن امر ظلماني نيست زيرا كه سابقاً مذكور شده است كه افلاك متحرّك است دائماً و امر ظلماني كه عبارت از امر حيواني شهوي و غضبي بوده باشد دائماً باقي نمي‌ماند، لانّها آثار الشّهواة والغضب، و أيضاً شهوت و غضب و جميع قواي ظلمانيّه كه ازين دو قوّت حادث مي‌شود مخصوص اجسام مركّبهٔ عنصريّه است كه به‌نمو تغذي و هرب از ضد و [جذب] مراحم محتاج است، و اجرام افلاك از اين امور منزه است، زيرا كه شهوت و غضب و تغذي و نمو و هرب از مضار و [جذب] مراحم موقوف است بر حركت مستقيمه كه در افلاك ممكن نيست. و چون ثابت شد كه امر جديد كه موجب حركت است ظلماني نيست پس ثابت شد كه امر نوراني است كه فايض مي‌شود از انوار قواهر علّيه؛ اعم از آنكه از ذوات قواهر فايض شود، يا از نورالانوار به‌وسيلهٔ قواهر فايض شود.

۱. فيض (ن).
۲. حك. كربن ۲، ص ۱۸۳، س ۱۴، الى ص ۱۸۴، س ۱.
۳. هو نفوسها (ن).
۴. حك. كربن ۲، ص ۱۸۴، س ۱ الى ۴.

[قوله]: و ليست صوراً علميّة، فأنّها بالفعل من جهة‌العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها، و كذا بمافوقها. [و] على ماستعلم أنّ‌الضّوابط كلّها للموجودات حادثة متناهيّة واجبة‌التّكرار، و نسب[1] الموجودات‌المترتّبة القاهريّة أيضاً متناهية. و إن كثرت لتناهي‌العلل والمعلولات، و حركات‌الافلاك غيرمتناهية، فليست الاّ لامر غيرمتناهي‌التّجدّد ممّا ذكرناه من الشّعاع القدسيّ اللذيذ.[2]

می‌فرماید که اشراقات عليّه که موجب حرکات افلاک است صور علميّه نیست، زیرا که صور علميّه انوار مدبّرهٔ فلکيّه به‌مافوق و ماتحت ازلا و ابداً بالفعل است و زیادت و نقصان به‌آن راه نمی‌یابد، چنانچه انشاءالله در اواخر «مقالهٔ خامسه» مذکور خواهد شد که ضوابط موجودات حادثه متناهی است و «واجبة‌التّکرار» است و نسبت «موجودات حادثه متناهی» به‌مرتبهٔ قاهره نیز متناهی است، زیرا که علل و معلولات متناهی است. اما سبب تناهی علل این است که جمیع علل منتهی است به‌علّت اولی. و اما سبب تناهی معلولات که عبارت از قاهریّت آن است اگر متناهی نباشد [و] موجب حرکات افلاک «صور علميّهٔ» انوار مدبّره بوده باشد لازم می‌آید تناهی حرکات افلاک؛ چه «صور علميّه» متناهی است زیرا که نسبت انوار قاهره که علّت حصول صور علميّه است در انوار مدبّره متناهی است. پس ثابت شد که موجب حرکات غیرمتناهی اشعهٔ قدسيهٔ لذیذه است که بر انوار مدبّرهٔ افلاک به‌طریق تجدّد فایض می‌شود و آن اشعه غیرمتناهی است که به‌آن[3] اشعه اجرام افلاک متحرک می‌شود و حرکات افلاک انوار مدبّره را استعداد قبول اشراقات از انوار قاهره حاصل می‌شود. قال‌الشّارح: [[و امّا کیفيّة انبعاث حرکة[4] الافلاک عمّا ینال نفوسها من‌الاشراقات، فاعتبر بحال‌الانسان اذا انفعل بدنه بالحرکة عمّا یحصل [فی] نفسه من‌الهیئات کالمناجی مع نفسه بأمور عقلية یتحرّک شیءٌ من اعضائه بحسب ما یتفکّر فیه کما دلّت‌التّجربة علیه... فکذلک نفس‌الفلک اذا انفعلت باللذّات‌القدسيّة للاشراقات‌العقليّة ینفعل عن ذلک بدنها، و هوالجرم‌الفلکی بالحرکات‌الدوریّة‌المناسبة للاشراقات‌النّوريّة و کما یدوم حرکة‌البدن و اضطرابه لاهل‌المواجید[5] بدوام‌البارقات الالهیة الواردة علی نفوسهم،[6] کذلک یدوم حرکات‌الافلاک و مواجیدها بدوام ورودالاشراقات علی نفوسهم]].[7] تمّ کلامه رحمه‌الله. و سبب دوام ورود

۱. نسبة (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۴، س ۴ الی ۹.
۳. بودان (ن).
۴. حرکات (ن).
۵. لاجل‌المواجد (ن).
۶. علی‌النفس الانسانية (ن).
۷. شیرازی. ص ۴۱۳، س ۱۰ الی ۱۸.

اشراقات عدم حجاب است که از عدم قوّت غضبی و شهوی حاصل شده است، زیرا که این دو قوّت مانع ادراک عالم نور است.

[قوله]: فالتحریکات تکون معدّدة للاشراقات، والاشراقات تارة اخری موجبة للحرکات. والحرکةالمنبعثة عن اشراق غیرالحرکة الّتی کانت معددة لذلک الاشراق بالعدد، فلا دور ممتنعاً.[1]

می‌فرماید که چون معلوم شد که موجب حرکات افلاک اشراقات عقلیّه است که فایض می‌شود از انوار قاهره بر نفوس افلاک، و بعد از حرکات اجرام افلاک اشراقات عقلیّه بر نفوس افلاک فایض می‌شود، پس ثابت شد که حرکات، افلاک را مستعدّ قبول اشراقات عقلیّه می کند. و اشراقات عقلیّه موجب حرکات اجرام افلاک می‌گردد؛ و حرکت منبعث از اشراق غیر آن حرکت است که مُعِدّ است از برای ورود اشراق بالعدد؛ پس دور ممتنع لازم نیاید زیرا که حرکتین اگرچه بالنّوع واحد است ولیکن بالعدد متغایر است.

[قوله]: فلا زالت‌الحرکة شرط‌الاشراق، [والاشراق] تارة اخری یوجب‌الحرکة الّتی بعده، و هکذا دائماً.[2]

یعنی از این مقدمات که مذکور شده است ظاهر شد که حرکت اجرام افلاک شرط ورود اشراقات است بر نفوس افلاک؛ و اشراقات فائضه از انوار قاهره موجب حرکات است، ازلا و ابداً.

[قوله]: و جمیع اعدادالحرکات والاشراقات مضبوطةٌ بعشق مستمر و شوق دائم. و توالی‌الحرکات علی نسق واحد فی‌الافلاک لتوالی‌الانوارالسّانحة علی نسق واحد فی‌الانوار المدبّرة.[3]

[[چون حرکت ارادیه بدون طلب مرید شیء را، و اختیارکردن حصول او را بر لاحصول او ممکن نیست، و شیء مختار محبوب است، والا مختار نبوده باشد، و دوام حرکات افلاک دلالت می کند بر کثرت طلب نفوس افلاک اشراقات عقلیه را، و این کثرت طلب و خواهش دلیل است بر افراط محبت نفوس افلاک به‌انوار قاهره. و محبت مفرط را عشق می‌گویند و این عشق ازلا و ابداً در نفوس افلاک موجود است]].[4] پس ثابت شد که جمیع اعداد حرکات و اشراقات مضبوط است به‌عشق مستمر و شوق دائمی که در نفوس افلاک است و تتابع اعداد افلاک بریک‌وتیره ازسرعت و بطوء و غیرآن به‌سبب نورانی و تتابع انوارفایضه است از نورالانوار مدبّره بریک وتیره، زیرا که فیضان انوار سانحه بر جمیع ماتحت او بریک

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۴، س ۱۰، الی ص ۱۸۵، س ۲.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۲ و ۳.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۳ الی ۵.

۴. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۱۴، س ۵ و ۶.

وتیره است.

[قوله]: ولمّا کان الفلک و فاعله متشابهی الاحوال، و کان شکل الفلک متشابهاً، ولا متشابه فی وضع ما یفرض له اجزاء غیرالکریّ، [[فیکون شکل الفلک کریّاً]]،[1] و کذا کلّ برزخ بسیط.[2]

اما آنکه احوال فلک متشابه است زیرا که فلک بسیط است و احوال بسیط متشابه است، زیرا که در وی قوا و طبایع مختلفه نیست بلکه هرجزو از اجزاء به کل متشابه است درحقیقت. و اما احوال فاعل او بدان سبب متشابه است که فاعل از نور مجرّد است و منزّه است از تغییر و اختلاف. و شکل عبارت از حالتی است که حاصل می‌شود جسم را، بعد از احاطه نمودن یک حد یا حدود به‌آن جسم. و شکل مجسم است اگر به‌دایره و مربع و امثال آن واقع [شود]؛ یا مسطح [است]؛ زیرا که اگر احاطه به کره [و] مکعب و امثال آن واقع شود شکل مجسم است؛ و اگر به‌دایره و مربع و امثال آن واقع شود شکل مسطح است. و اما سبب تشابه شکل فلک این است که [[اختلاف تأثیر یک قوّه، که آن صورت نوعیّه است، در مادّهٔ واحده محال است]].[3] و اما عدم تشابه اشکال دیگر غیر کره ظاهر است، چه در اشکال دیگر یک جانب سطح می‌باشد و یک جانب خط و یک جانب زاویه. و چون ثابت شد که جسم فلک و فاعل او متشابه‌الاحوال است، وشکل فلک غیرمتشابه نمی‌تواند بود، وشکل متشابه‌غیر از کره نیست؛ پس ثابت شد که شکل فلک کروی است و اشکال بسیط و عنصریّه نیز باید که کروی باشد، والاّ لازم می‌آید که طبقهٔ واحده اقتضای امور متعدده تواند کرد، و این محال است.

[قوله]: ولمّا لم یکن لمدبّرات البرازخ العلویّة العلائق الشّهوانیّة والغضبیّة و اما یمنعها عن عالم‌النّور، فقبلت‌الاشراقات‌الکثیرة. فبما قبلت من نورالانوار واشترکت‌المدبّرات فیه، اشترکت تحریکاتها [فی‌الدوریّة]. و بما اختلفت من‌الاشراقات‌لاختلاف عللها، اختلفت تحریکاتها.[4]

و از این تقریر معلوم شد که علّت اشتراک جمیع افلاک در حرکت انوار سانحه است، زیرا که انوار سانحه بر جمیع انوار بریک وتیره فایض می‌شود از نورالانوار. و اختلاف حرکات افلاک در جهات و در سرعت و بطؤ به‌سبب اختلاف علل فاعلیّه است، زیرا که در هر یک از افلاک یک نور از انوار قاهره مؤثّر است و هر نور قاهر چون نوع منحصر در فرد است بنا بر آن او را اقتضای خاص [است].

۱. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۹.
۲. حک، کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۶ الی ۸.
۳. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۶ و ۱۷.
۴. حک، کربن ۲، ص ۱۸۵، س ۸ الی ۱۱.

[قوله]: والنورالمدبّر وإن كان عن قاهر من‌الأعلين وكان كثير قبول‌الاشراقات، لايكون في كمال‌الجوهر كنور قاهر. فانّ‌القاهر أنّما يفيض‌النّورالمجرّد [المدبّر] لكمال‌البرزخ من‌الارباب‌العظيمة وتدبيره‌على مايليق بتصرّف‌البرازخ[1] متناهي القوّة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.[2]

و مطلوب از اين كلمات بيان كيفيت صدور نفس است از عقل؛ و بيان آنكه غرض از وجود نفس چه چيز است؛ و بيان شرافت نور قاهر است از نور مدبّر. و تقرير اين مطلوب به احسن طريق اين است كه نور مدبّر اگرچه في‌الحقيقة از قواهر طبقهٔ عاليّهٔ طوليّه حاصل مي‌شود، وليكن به‌واسطه انوار قاهرهٔ سُفليهٔ عرضيه [وصول فيض مي كند]، چه وصول فيض به‌انوار مدبّره بدون توسط انوار عرضيهٔ سفليه ممكن نيست؛ و نور مدبّر اگرچه قابليّت ورود اشراقات كثيره دارد وليكن در كمال جوهر به‌نور قاهر نمي‌رسد؛ زيرا كه از نور قاهر طبقهٔ سفليه فايض مي‌شود نور مدبّر، بي‌واسطهٔ نور قاهر ديگر، به‌سبب حصول كمال استعداد در برزخ قبول نفس را از ارباب عظيمه، كه قواهر عاليّه است. چه در حقيقت ارباب انواع انوارقاهرهٔ عاليه است. و اين فيض به‌قدر استعداد برزخ به‌او مي‌رسد. و غرض از ايصال اين فيض تدبّر برزخ است، زيرا كه نور قاهر — كه غيرمتناهي‌القوة است — مدبّر و متصرّف[3] در برزخ — كه متناهي القوة است — نمي‌تواند شد؛ به‌سبب عدم مناسبت بينهما؛ پس بالضّروره نورمجرد[4] متناهي‌القوة بايد كه او را به‌برزخ علاقهٔ مستحكم پيدا شود تا تدبير و تصرف در برزخ تواند نمود. ظاهر است كه نور مدبّر متناهي‌القوة نمي‌تواند در كمال جوهر به‌نور قاهر غيرمتناهي‌القوة متشابه باشد، و هو‌ المطلوب.

[قوله]:

فصل[5]

[[اين فصل در بيان اين است كه ماهيّت مجعول است به‌وجود، و ممكن در حال حدوث]][6] و بقا [كه] از علّت تامّه مستغني نيست.

[قوله]: و لمّا كان‌الوجود اعتباراً عقليّاً، فللشيء من علّته‌الفيّاضة هويّته. [[لا وجوده]][7]

۱. البرازخ (ن).
۲. حك. كربن ۲، ص ۱۸۵ س ۱۱، الي ص ۱۸۶، س ۱.
۳. متصرف است (ن).
۴. مجرد است (ن).
۵. حك. كربن ۲، ص ۱۸۶، س ۲: قاعدة [في بيان أنّ‌المجعول هوالماهيّة لا وجودها].
۶. شيرازي، ص ۴۱۵، س ۱۹، الي ص ۴۱۶، س ۱.
۷. شيرازي، ص ۴۱۶، س ۴.

فلا یستغنی الممکن عن المرجّح لوجوده، و الاّ ینقلب بعد امکانه فی نفسه واجباً لذاته. و قد یبطل الشیء من الکائنات الفاسدات مع بقاء علّته الفیّاضة لتوقّفه علی علل اُخری.[1]

سابقاً در «مقالهٔ سیوم» از «قسم اول» بیان کرده است که: وجود و جمیع صفات مانند امکان و وجوب و امثال آن امور اعتباریهٔ عقلیّه است. و گفته است که وجود عبارت از انتساب ماهیّت است به‌خارج با ذهن به‌لفظ «فی»، و این انتساب امر اعتباری است.[2] پس ثابت شد که از مبدأ فیاض ذات و ماهیّت شیء فایض می‌شود نه وجود؛ چه فیضان امر اعتباری معقول نیست و چون ظاهر شد که ماهیّت از مبداء فایض می‌شود پس ممکن محتاج است به‌علّت در جمیع احوال، چه در حال حدوث اگر حادث باشد، و چه در حال بقا اگر قدیم باشد؛ زیرا که اگر ممکن در حال حدوث مستغنی از علّت باشد لازم می‌آید که واجب‌الوجود لذاته بوده باشد؛ و اگر در حال مستغنی از علّت باشد پس عدم او لذاته ممتنع باشد، و چون این امتناع لذاته است البتّه دائمی خواهد بود زیرا که مقتضی ذات منفک نمی‌شود از ذات، در هیچ حال. و بر این تقدیر لازم می‌آید که ممکن لذاته واجب لذاته بوده باشد، زیرا که ممتنع‌العدم لذاته واجب لذاته است، لا محاله. پس ثابت شد که ممکن در حال حدوث و بقا محتاج است به‌علّت. «وقد یبطل الشّیء» الخ اشارت است به‌جواب سؤال مقدّر. وتقریر این سؤال این است که اگر ممکن در حال بقا محتاج به‌علّت بوده باشد موالید ثلاثه باید که ابدی بوده باشد، زیرا که علّت فیّاضه که حقّ اول است ابداً باقی است، و تخلّف معلول از علّت محال است. و جواب این است که اگرچه علّت فیّاضه ابداً باقی است ولیکن بقای موالید موقوف است بر بقای استعداد قبول اثر از علّت؛ و چون بعد از فساد مزاج موالید آن استعداد باطل می‌شود فیض و اثر از علّت فیّاضه قبول نمی‌تواند کرد. و از این تقریر توهّم کرده نشود که حقّ اول علّت تامّهٔ موالید نیست زیرا که مصنّف، قدّس سره، در «مقالهٔ چهارم» بیان خواهد کرد که: توقّف صدور فعل بر استعداد قابل لازم نمی‌آید که تام نباشد کما قال، روّح فتوحه: «و یجوز أن یکون الفاعل تامّاً و یتوقّف الفعل علی استعداد القابل.»[3] و خلاصهٔ کلام این است که از توقّف ظهور أثر از مؤثر بر حصول استعداد قابل، لازم نمی‌آید که معلول در حال حدوث و بقا محتاج به‌علّت نباشد، یا علّت تام نباشد. و سیجیء تحقیق ذلک عنقریب، انشاءالله تعالی. و اگر اعتراض کرده شود که [[بنا بعد از فنای بنّا باقی می‌ماند پس معلول در حال بقا محتاج به‌علّت نبوده باشد، جواب می‌گویم که بنّا علّت تامّهٔ بنا نیست، بلکه از جملهٔ اجزای علّت تامّهٔ حدوث است، نه بقای علّت پیوست عناصر و چسبیدن اجزای بناست.]][4]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۶، س ۲ الی ۶.
۲. ر.ک. حک. کربن ۲، حکومة [فی‌الاعتبارات‌العقلیّه]، ص ۶۴ الی ۷۳.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۵ و ۶.
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۶، س ۱۸، الی ص ۴۱۷، س ۳.

[قوله]: وقد يكون للشيء علّة حدوث و علّة ثبات مختلفين كالصنم، فأنّ علّة حدوثه فاعله مثلاً، و علّة ثباته يبس العنصر. وقد يكون علّة الثبات[1] والحدوث واحداً كالقالب مشكّل للماء.[2]

چون فاعل صنم که انسان است علّت تامّهٔ حدوث او نیست، بنا بر آن «مثلا» گفته است؛ یعنی چون به‌حسب ظاهر علّت فاعلیه است، او را علّت حدوث می‌توان گفت مجازاً؛ والاّ حقیقت علّت حدوث و ثبات جمیع موجودات واجب‌الوجود لذاته است، چنانچه عنقریب مذکور می‌شود. و مراد از «قالب» کوزه و امثال آن است، یعنی قالب آب علّت حدوث و ثبات شکل آب است، و فاعل صنم علّت[3] حدوث است نه بقا، و نورالانوار علّت وجود جمیع‌الموجودات و ثباتها [است]. پس جمیع موجودات در حال حدوث و بقا محتاج است به‌نورالانوار. مخفی نماند که اگر مراد از علّت — که مذکور شده است — علّت تامّه است پس ظاهر است که نور-الانوار علّت تامّهٔ جمیع موجودات نیست؛ والا قدم جمیع موجودات لازم می‌آید. زیرا که علّت تامّه عبارت از جمیع امور است که وجود معلول موقوف باشد بر وی؛ و چون وجود موالید ثلاثه موقوف است بر حصول استعداد قبول أثر از علّت فاعلیه مادّهٔ موالید را، و دفع موانع و وجود شرایط، پس مجموع این امور علّت تامّهٔ موالید است نه ذات نورالانوار. و اگر مراد علّت فاعلیه است پس نورالانوار علّت ثبات جمیع موجودات نمی‌تواند بود، والا جمیع موجودات ازلی و ابدی بوده، یکی باشند؛ مگر آنکه مراد از علّت، علّت فاعلیّه بوده باشد، و مراد از ثبات جمیع موجودات انتهای جمیع علل ثانیه به‌او باشد، یعنی در حقیقت علّت وجود و ثبات جمیع موجودات علّت اولی است لا نتهاالعلل کلّهاالیها. و أیضاً می‌گویم که چون نورالانوار محیط است به‌جمیع موجودات، و هیچ موجود از و بیرون نیست، استعداد مادّه و شرایط وجود موالید نیز از وی بیرون نیست. و چون او کلّ موجودات است پس او است علّت تامّهٔ وجود و ثبات جمیع موجودات، که اجزای اوست، لا محاله. و هذا هوالحقّ عند اهل الحقّ.

[قوله]: والبرازخ العلويّة لما كانت غير كائنة [ولا] فاسدة لا يفارقها انوار[ها] المدبّرة، بل هي دائمةالتّصرف فيها،[4] [[وان ذهب بعض الحكماء من «اخوان‌الصّفا» [الى] أنّ نفوس الافلاك تتخلّص عن التّصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة]].[5]

صاحب «اخوان‌الصّفا» گفته است که نفوس افلاک بعد از ادوار طویله و حرکات کثیره به‌عالم عقل انتقال می‌کند و به‌جای آن نفوس کاملهٔ انسانی متعلّق اجرام افلاک می‌شود، و

۱. الثبوت (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۶، س ۶ الی ۸.
۳. هیئة (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۸۶، س ۹ الی ۱۱.
۵. شیرازی، ص ۴۱۷، س ۱۶ و ۱۷.

بعد از ادوار طویله به‌عالم عقل نقل می کند، و هکذا الی غیرالنّهایة. و مذهب مصنّف این است که مفارقت نمودن نفوس افلاک از اجرام افلاک محال است، زیرا که اجرام فلکی قابل کون و فساد نیست، والعلم عندالله لا یعلم الغیب الاّ هو.

[قوله]:

المقالة الرّابعة
فی تقسیم البرازخ و هیئاتها و ترکیباتها
و بعض قواها و فیها فصول

فصل[1]

در این فصل بیان می کند بعضی از احوال بسائط عنصری را.

[قوله]: کلّ جسم امّا أن یکون فارداً و هو ما لا ترکیب [فیه] من برزخین مختلفین، و امّا أن یکون مزدوجاً... و کلّ فارد فامّا أن یکون حاجزاً و هوالّذی یمنع النّور بالکلّیّة و امّا لطیفاً و هوالّذی لا یمنعه[3] أصلاً، [و] امّا مقتصداً و هوالّذی یمنعه منعاً[4] غیر تام و له فی [المنع] مراتبُ.[5]

می‌فرماید که جسم بسیط است یا مرکب؛ بسیط آن است که مرکب نباشد از اجسام مختلفةالطبایع؛ [و] مرکب[6] مانند موالید ثلاثه و کاینات جو و امثال آن. و بسیط منقسم می‌شود به‌لطیف و حاجز و مقتصد. حاجز آن است که مانع نورشود بالکلّیّه، یعنی حائل شود میان مدرک و مدرَک، مانند ارض. [[و لطیف آن است که مانع نشود اصلا، مثل هوای صافی شفاف. و مقتصد آن است که منع بکند منع غیرتام، و درین مقتصد مراتب بسیار است و هریک از مقتصدات به‌قدر غلبه اجزای ارضیّه منع می کند، مانند آب که هرچند از کدورت ارضیّه صاف باشد لطافت در وی بیشتر است، و هرچند که به کدورت ارضیّه مکدّر باشد حاجزیّت در وی بیشتر باشد]].[7]

[قوله]: والافلاک حاجزها مستنیرٌ و غیره لطیفٌ.[8]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱ الی ۴.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۶.
۳. یمنعها (ن).
۴. منا (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۷ الی ۱۱.
۶. مرکب باشد (ن).
۷. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۱۸، س ۷ الی ۱۱.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲.

یعنی از اجرام فلکی آنچه مانع اجرام دیگر بوده باشد نورانی است، مانند شمس و قمر و کواکب که مانع ادراک انوار مافوق می‌شود. و غیر از آن اجرام نورانی شفاف و لطیف است و در اجرام فلکی اقتضاء نیست.

[قوله]: و هی برازخ ٌقاهرة ٌلاتفسد ولاتبطل لمابیّنا [لک] من دوام الحرکات لموضوعاتها.[1]

یعنی افلاک برازخ قاهرهٔ مؤثره است در اجرام عنصریّه، و لهذا افلاک را آبا و عناصر بسیط را امّهات و مرکبات را موالید گفته‌اند. و چون سابقاً مذکور شده است که حرکات افلاک سرمدی است و حرکت عرض است و بدون محل موجود نمی‌تواند بود، پس اجرام افلاک نیز سرمدی است.

[قوله]: والبرازخ القابس هو ماتحتها.[2]

یعنی [[عناصر وما یتولد منها]] [3] و وجه تسمیهٔ افلاک به‌قاهر، و عناصر به‌قابس این است که افلاک غالب است بر جمیع اجسام زیرا که مؤثر است، و عناصر أخذ می کند تأثر را از افلاک، و لهذا آن را امهات گفته شده است، چنانچه مذکور شد. و اقتباس عبارت از اخذ کردن اثر است از غیر.

[قوله]: ولم یخرج الفارد والقابس عن الاقسام الثلاثة لأنه[4] امّا أن یکون قابساً حاجزاً کالارض، أو مقتصداً کالماء او لطیفاً کالهواء.[5]

غرض از ذکر این کلمات بیان مذهب حکمای اشراق است که عناصر بسیطه نزد ایشان منحصر است در آب و خاک و هوا. و می گویند که آتش هوای سوزنده است و طبیعت او حار رطب است، نه حار یابس، چنانچه بعد از این به‌تفصیل معلوم خواهد شد.

[قوله]: ولیس بیننا و بین البرازخ [العلویة] حاجزٌ ولا مقتصدٌ، والاّ حجب عنّا[6] الانوار العالیّة، [فلیس] الاّ الفضاء. وما تری من السّحب و غیرها فانّما هی من أبخرة وهی مقتصدة اقتصاداً مّا.[7]

مراد از فضا هوای لطیف است و آنچه در این فضا حاجز می‌نماید از ابر و ضباب و امثال آن حاصل شده است از أبخره‌ای که از اشعهٔ کواکب پیدا می‌شود. و این حواجز که در فضا

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲ و ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۳.
۳. شیرازی، ص ۴۱۸، س ۱۹، الی ص ۴۱۹، س ۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴: الثلاثة امّا.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴ و ۱۵: کالفضاء (ن).
۶. من (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۸۷، س ۱۵، الی ص ۱۸۸، س ۲.

دیده می‌شود[1] مقتصد است، اقتصاداًمّا و [[مختلف است در اقتصاد به‌حسب کثرت و قلّت ابخره و صفا و کدورت آن]].[2]

[قوله]: والماء طبعه‌الاقتصاد الاّ أن یمازجه شیء [آخر] یکدّره.[3]

و غرض از ذکر این عبارت این است که ازکدورت اکثر میاه‌گمان برده نشود که ماء حاجز است بلکه بالطبع مقتصد است ولیکن به‌سبب کثرت اجزای ارضیه مکدّر می‌شود و حاجز[4] می‌نماید.

[قوله]: وکلّ مرکّب فبحسب‌الغلبة ینسب الی أحد هذه. [و] المرکبات‌القابسیّة.[5]

چون از بیان حکم بسایط در حاجزیّت و مقتصدیّت و لطافت فارغ شد خواست که بیان بکند حکم مرکبات را در لطافت و اقتصاد و حاجزیّت؛ پس گفت که مرکب منسوب است به‌جزء غالب، زیرا که وجود معتدل حقیقی محال است،چنانچه درکتب‌مبسوطه مبین‌شده‌است. و بلور که روشن‌ترین مرکبات است مقتصد نیست به‌سبب غلبهٔ جزء مائی در وی به‌حسب کمیّت، و چون جزء ارضی در وی به‌حسب کیفیّت است بنابر آن به‌مکان ارض منجذب شده است والا جزء طبیعی مرکب جزء غالب است.

[قوله]: و قال جماعةٌ أنّ اصول‌القوابس أربعةٌ: باردٌ یابسٌ هوالارض، و باردٌ رطبٌ هوالماء، حارٌ رطبٌ هوالهواء، و حارٌ یابسٌ هوالنّار.[6]

[[حکمای مشائین گفته‌اند که عناصر بسیط چهار است: خاک و آب و هوا و آتش، زیرا که جسم عنصری خالی نیست ازکیفیّت فعلی وکیفیّت انفعالی. اما کیفیتین فعلیتین حرارت و برودت است، و اما کیفیتین انفعالیتین رطوبت و یبوست [است] وگفته‌اند که حرارت کیفیتی است که موجب حرکت شیء است از وسط، و از شأن این کیفیّت تحلیل و تفریق است. و برودت کیفیتی است که موجب حرکت شیء است به‌وسط، و از شأن او تسکین و تعقید است. و حرکت از وسط و به وسط، بدان سبب در برودت کیفیّت مذکور شده است که به‌تجربه ثابت شده است که جسم ذی حرارت مایل است ازمرکز به‌محیط، و جسم ذی برودت مایل است به‌مرکز. و رطوبت کیفیّتی است که جسم متّکف به‌آن کیفیّت، قبول و ترک می‌کند تشکّل را به‌سهولت. یبوست کیفیتی است که موجب قبول و ترک تشکّل است به‌صعوبت. پس جسم بسیط عنصری که متّکف به کیفیّت برودت و یبوست است ارض است. و آنکه متّکف

۱. باشد (ن).
۲. شیرازی، ص ۴۱۹، س ۱۰ و ۱۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۳.
۴. حاجز است (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۳ و ۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۶ و ۷.

به کیفیّت برودت و رطوبت [است] آب است. و آن که در وی حرارت و رطوبت است هواست. و آنکه در وی حرارت و یبوست است آتش است. و به‌این دلیل اصول قوابس چهار باشد]].[1]

[قوله]: و ضابط‌الرّطوبة عندهم قبول‌التّشکّل و ترکه [والانفصال] بسهولة، و ضابط الیبوسة قبول هذه ترکه بصعوبة.[2]

چنان [که] مذکور شد.

[قوله]: والحقّ یابی هذا.[3]

یعنی حق این است که آتش عنصر ممتاز از هوا نیست به‌صورت مقوّمه، بلکه ممتاز است از هوای بر بادی[4] حرارت و آتش حار رطب است، نه حار یابس.

[قوله]: فانّ‌النّار امّا أن یأخذوها کما عندالعامّة... و امّا أن یأخذوها علی اصطلاح آخر. فان کانت[5] حجّتهم فی اثباتها عندالفلک هو «أنّ الّتی عندنا قاصدة للعلوّ» فهو ضعیف، لانّ هذه‌النّار تنقلب هواء فی‌الحال، و برزخها لایبقی عند شدة تلطّفه مستعدآلظهورالنّور فیه، فینقطع عنه سلطنةالحرارة أیضاً و بقی هواء، [[الاّ أنّه یکون حارّاً]]...[6] ولو کانت باقیة ناراً أوعلی‌الحرارة الّتی کانت فیها، لاحرقت ماتابلها علی خطّ مستقیم، ولیس کذا.[7]

بیان این کلام این است که آتش هوای سوزنده است و حار رطب است نه‌حار یابس، زیرا که مراد از آتش چیزی است که عوام آن را آتش می‌گویند.[8] و نور داخل مفهوم آتش است به‌نزد ایشان، و لهذا شعله‌ها و سرخی را که در آتش می‌نماید بر آتش می‌گویند؛ یا مراد از آتش جسم سوزنده است که نور داخل مفهوم او نباشد. و قوله «و إمّا أن یأخذوها علی اصطلاح آخر» اشاره به‌این معنی [است] و به‌عقیدهٔ این جماعت سَموم نیز آتش است با آنکه نور ندارد. و بر هر دو تقدیر اگر حجّت ایشان از برای اثبات این مطلوب که آتش ملتصق به‌عنصر فلک قمر است این است که ما می‌بینیم که آتش که به‌نزد ماست مایل است به‌بالا، این دلیل ضعیف است زیرا که آتش فی‌الحال منقلب می‌شود به‌هوا و شدّت حرارت ازو منقطع می‌شود، چنانچه نور منقطع می‌شود. و اگر حرارت او به‌همان صرامت می‌بود سقف خانه می‌سوخت، والتّالی باطل فالمقدّم مثله. و سبب صعود او حرارت فی‌الجمله است که در او باقی می‌ماند زیرا که حرارت موجب تلطّف جسم است و تلطیف موجب صعود، پس علّت صعود

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۰، س ۳ الی ۱۵.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۷ الی ۹: هذه بصعوبة.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۹.
۴. برباونی (ن).
۵. کان (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۷.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۸۸، س ۹، الی ص ۱۸۹، س ۲.
۸. می‌گویند که (ن).

تلطّف است نه ناریّت.

[قوله]: و إن استدلّوا بحرکةالفلک أنّها [تسخن] ما یجاورالفلک فیکون [هواء] متسخّناً، فلا یلزم أن یکون ناراً.[1]

، یعنی اگر استدلال می‌کند بر وجود نار به‌این که حرکت فلک موجب تسخین است، پس باید که جسم ملتصق او شدیدالحرارة باشد، و وجود نار به‌این [است] که حرکت ثابت می‌شود. این استدلال صحیح نیست زیرا که از حرکت فلک لازم نمی‌آید که آن جسم ملتصق او حاریابس باشد؛ بلکه لازم آید که شدیدالحرارة باشد از اجسام دیگر.

[قوله]: و إن استدلّوا باحراق الدّخان عندالوصول الی قریب من الفلک فیحصل منه ذوات الاذناب والشّهب فهذا[2] خطأ لإنّ الحرق لیس من خاصیّةالنّار، فإنّ الحدیدةالحامیته تحرق والهواء الحارّ شدیدالحرق.[3]

یعنی اگر استدلال می‌کند به‌سوختن ادخنه که بالا می‌رود بر وجود آتش که ذوات‌الاذناب و ثواقب[4] نجوم از آن پیدا می‌شود. این استدلال نیز خطا است زیرا که از این آنچه ثابت می‌شود این است که ملتصق فلک جسم حار است که ادخنه را می‌سوزد و از این لازم نمی‌آید که آن جسم حاریابس باشد و حقیقت هوا بوده باشد، چه هوای گرم و آهن گرم نیز سوزنده است. و از این مقدّمات که مذکور شد معلوم شد که جسم حارّ ملتصق فلک هوای سوزنده است نه نار که آن را مشائین حاریابس می‌دانند.

[قوله]: والاستدلال بما یری فی[5] المصباح من شبه ثقبة فی صنوبرتها، [[لیس بشیء]][6] فان النّاریّة کلّما کانت أقوی فهی أقدر علی الاحالة[7] علی الهواء بالتّلطیف، فان ضعیف عن الا-حالة فیقوی الدخان، فما قرب من الفتیلة و نحوها تلطّف، فصار هواء لقوّةالنّار[8] و بقیت معه حرارة.[9]

مراد از «شبه ثقبه» در مصباح حرّاست که در تحت شعله و نور می‌نماید و آن شفاف است و مراد از «صنوبرة» نار خالص است، یعنی بعضی از مشائین گفته‌اند که آنچه در مصباح شبه ثقبه [است] نار خالص است، زیرا که شفاف و محرق است، پس ثابت شد وجود نار خالص،

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۲ الی ۴.
۲. فهو (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۴ الی ۶.
۴. توانی (ن).
۵. من (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۱۶.
۷. الاحاطة (ن).
۸. الناریة (ن).
۹. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۶ الی ۱۰.

و این استدلال باطل است زیرا که می‌تواند بود که چیزی که در ثقبه می‌نماید هوا بوده باشد نه نار و احتراق و شفافیت در هوا نیز می‌باشد. و قوله «فان‌النّار» الخ، بیان این است که چیزی که در ثقبه است هوای محرق است نه نار، زیرا که ناریّت ــ یعنی حرارت ــ هرچند قوی تر می‌باشد هوای کثیر را تلطیف می‌کند و لطافت مناسب نور است پس نور و شعلهٔ کثیره فایض می‌شود از ربّ نوع بر وی، هرچند ضعیف باشد تلطیف کثیر کمتر می‌کند. پس دخان بیشتر می‌شود؛ و لهذا دخان در حطب رطب بیشتر می‌باشد، و در حطب یابس کمتر، زیرا که حرارت در جسم رطب قلیل‌الاثر و در جسم یابس کثیرالتأثیر می‌باشد، و هوائی که قریب است از فتیله و اصول شعله‌ها به‌نسبت کثرت حرارت لطیف می‌شود[1] قابل نور عرضی می‌گردد، و چون لطافت مانع نفوذ نور بصر نمی‌شود بنابرآن نور در وی نفوذ می‌کند. و سبب احتراق جسم تلاقی کثرت حرارت است که در آن هوا موجود است، پس باطل شد استدلال ثقبهٔ مصباح بر وجود نار.

[قوله]: ثمّ أنّ هؤلاء اعترافوا بأنّ‌الیابس هوالّذی لم‌یقبل‌التشکلّ وترکه بسهولة، ولیس ماعندالفتیلة کذا بل یقبل بسهولة، وکذا ما یقرب من‌الفلک، فلا یفارق‌الهواء الاّ فی حرارة مختلفة [فی] الشّدّة والنّقص، فهو هواءٌ حارٌ.[2]

یعنی آن جسم حار که قریب به‌فلک است [از] آن جسم که متّصل [به] فتیله است ممتاز نیست از هواء به‌حسب حقیقت بلکه امتیاز او به‌حسب شدت و ضعف حرارت است. قال‌ـ الشّارح: [[فإن فسّرت[3] الیبوسة بعسر[4] الالتصاق بالغیر... فلا شکّ أنّ‌النّار یابسة بهذاالمعنی، لکنّ‌الهواء أیضاً کذالک. و اذا کان کلّ ما یلزم‌النّار یلزم للهواء[5] وجب أن یُجعلا عنصراً واحداً مختلفاً حرارته بالشّدة والضّعف]][6] تمّ کلامه رحمه‌الله.

[قوله]: وما یُقال «أنّ‌النّار یابسة لتجفیفهاالاشیاء» لیس بحسن، فإنّ‌التجفیف... إنّما هو للتلطیف [والتصعید] لا بأن تکون [هی] یابسة.[7]

مشائین گفته‌اند که آتش مجفّف اشیاءست و هرچه مجفّف است یابس است، پس آتش یابس است. و کبری ممنوع است زیرا که می‌تواند بود که موجب تجفیف تلطیف باشد و موجب تلطیف حرارت؛ پس تجفیف حرارت باشد نه یبوست.

۱. می‌شود منع (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۱۱، الی ص ۱۹۰، س ۱.
۳. قلت (ن).
۴. نفس (ن).
۵. النوار (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۲۲، س ۶ الی ۹.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۱ الی ۳.

[قوله]: فالاصول ثلاثةٌ حاجزٌ و مقتصدٌ و لطيفٌ.[1]

يعني چون ثابت شد که آتش عنصر عليحده نيست بلکه طبقه‌ای از هوا است که سوزنده است، مانند زمهرير که طبقهٔ هواست و زعامهٔ برودت، پس ثابت شد که اصول عناصر سه است: حاجز و مقتصد و لطيف.

[قوله]: و اعلم أنّ اللطيف ليس من شرطه کمال‌الحرارة، فإنّه بعداللطف قد تقلّ فيه [[الحرارة]][2]، فمن‌الماء ما هوأشدّ حرارة من‌الهواء محسوسة.[3]

اين عبارت به‌جهت دفع اعتراضی مذکور شده است که وارد می‌شود درين مقام؛ و آن اين است که اگر موجب لطيف حرارت باشد لازم می‌آيد که حرارت زياده شود به‌ازدياد لطف، و هرچند جسم لطيف‌تر باشد حارتر بود [و] لطيف اشدّ سخونت بوده باشد از کثيف، و اين باطل است؛ زيرا که بعضی از اجسام کثيفه اشدّ سخونت است از اجسام لطيفه، مانند آب گرم و آهن گرم که اشد سخونت است از هوا[ی] کرهٔ زمهرير که طبقه‌ای از هواست، و اوبا وجود آنکه لطيف است از اين طبقهٔ هوا که متّصل ارض است، سردتر است از اين. و جواب [اين است] که ازين عبارت[4] که حرارت موجب تلطيف است لازم نمی‌آيد که کمال حرارت شرط لطافت بوده باشد، تا اين اعتراض کرده شود که هرچند که لطافت بيشتر باشد حرارت نيز بيشتر بود؛ زيرا که بعضی از اين لطيف ازين قبيل است که حرارت در وی به‌غايت قليل است، چنانچه مشاهده می‌شود که بعضی از مياه اشد سخونت است از بعضی هوا، و [[لهذا هوای قريب به‌ارض احرّ است از هوای زمهريت مثلاً، به‌سبب انعکاس[5] اشعهٔ کواکب، و هوای زمهريت ابرد است از جميع طبقات هوا به‌سبب اختلاط بابخرهٔ بارده و بعد از سطحی که حرکت فلک و انعکاس[6] اشعه است]].[7]

[قوله]: و إن سُمّي ما اشتدّ من‌الهواء حرارته ناراً فذلک مسلّمٌ جوازه، فيکون‌اللطيف منقسماً الی قسمين باعتبار شدّة کيفيّة واحدة و ضعفها.[8]

ظاهر است و احتياج [به] بيان ندارد.

[قوله]: و قول‌القائل «لو کانت‌النّار حارة رطبة لکانت هواء، فما طلبت موضعاً أعلی بل وقفت عنده» کلامٌ غيرمستقيم. فإنّ للخصم أن يقول «[أنّ‌الهواء] کلّما اشتدّت حرارته اشتدّ

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۴ و ۵.
۲. شيرازی، ص ۴۲۳، س ۲.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۶ و ۷.
۴. عبارت تا (ن).
۵. انفکاک (ن).
۶. انفکاک (ن).
۷. اقتباس ازشيرازی، ص ۴۲۳، س ۴ الی ۷.
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۸ الی ۱۰.

ارتقاؤهٔ لا لانّ له حینئذ حقیقة اُخری .» و ما عندالفلک یقول [الخصم] أنّه یتسخّن بحرکة‌ الفلک.[1]

شیخ ابوعلی‌سینا در مصنّفا خود گفته است که اگر آتش حار رطب بوده باشد، و ظاهر حقیقت او مغایر حقیقت هوا نبا . پس جزء او جزء هوا بوده باشد. و ظاهر است که جزء آتش فوق جزء هوا است، پس م وم شد که حقیقت آتش غیرحقیقت هواست. و مصنّف می‌فرماید که این کلام مستقیم نیس زیرا که گنجایش دارد که گفته شود که موجب ارتقاء[2] او لطافت اوست، و موجب لطافت کثرت حرارت است، پس ارتقاء او نه از آن جهت است که او را حقیقت دیگر است غیر حقیقت هوا؛ بلکه از آن جهت است که او را لطافت دیگر حاصل شده است، و آنچه قریب به‌فلک است هوای فلک مسخّن است به‌حرکت فلک، نه عنصر دیگر است.

[قوله]: والهواء ینقلب ماء کما تری [ممّا یرکب] الطّاسات‌المکبوبة علی‌الجمد من القطرات، ولا یتصوّر أن تکون للرشح[3]، فتعیّن أن تکون هواء صار بشدّة‌البرد ماء.[4]

چون فارغ شد از اثبات حقیقت و تعداد عناصر، اراده کرد [به] بیان انقلاب بعضی را به‌بعضی که آن را کون و فساد می‌گویند؛ والاً به‌تغییر صورت جوهری است به‌مذهب مشائین که قائل به‌وجود صورت نوعیّه‌اند؛ بیشتر کیفیت واقع می‌شود به‌مذهب اشراقیان که به‌صورت جوهری قائل نیستند، چنانچه در «مقالهٔ سیوم» از «قسم اول» این کتاب مذکور شده است[5] و مراد از «طاسات مکبوبة برجمد» طاسی است که بر ژاله و برف می‌پوشند و بر ظاهر طاس قطرات ظاهر می‌شود؛ و این قطرات از ترشح ژاله و برف نیست از داخل به‌ظاهر طاس، زیرا که اگر ترشّح ممکن باشد از آب گرم ترشّح اولی باشد، به‌سبب لطافت و سرعت خروج او، والوجود یکذبه. پس ثابت [شد] که قطرات همان هوای متّصل ظاهر طاس است که از جهت شدّت برد منقلب به‌آب شده است. و أیضاً منقول است که در بعضی از کوهستانها مشاهده شده است که بعضی اوقات بدون وجود ابر باران باریده است، زیرا که بر هوای آن موضع برودت غالب شده است و آن هوا منقلب شده است به‌آب.

[قوله]: والماء صیرورته هواء تُشاهد من [تحلّل] الابخرة[6] [[المرتفعة من‌الاجسام الرطبة کالماء والطّین]].[7]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۰، س ۱۱، الی ص ۱۹۱، س ۱.
۲. ارتفاع (ن).
۳. تری علی (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۱، س ۱۳، الی ص ۱۹۲، س ۲.
۵. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۸۰، س ۱۶، الی ص ۸۴، س ۹.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، س ۶.
۷. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۶، س ۷.

به‌تأثیر آتش والنّار مانند بخارهای مرتفعه از آب یا شیر جوشانیده که آب منقلب به‌هوا می‌شود، لهذا در اجزای آن جسم رطب که آب یا شیر و امثال آن باشد بعد از مدّت مدید تقلیل ظاهر می‌شود.

[قوله]: و انقلاب‌الماء أرضاً یُری من استحجارالمیاه فی‌الجبال.[1]

چنانچه در مزارع که قریب به‌بر است آب سنگ می‌شود.

[قوله]: و انقلاب‌الهواء ناراً ذات نوریّة یری فی [القدح و] النّفاخات.[2]

مانند کورهٔ حدّادین که هوای آن منقلب به‌آتش می‌شود، و اگر جسم ذی‌دهنیت در آن انداخته شود البته نور و شعله ظاهر می‌شود، چنانچه به‌تجربه ثابت شده است.

[قوله]: و اذا صحّ انقلاب احدالعنصرین الی‌الآخر [یجب انقلاب‌الاخر] الیه، والاّ کان فی‌الادوارالغیرالمتناهیة لم یبق شیءٌ من ذلک.[3]

یعنی اگر انقلاب عنصرین مذکورین از طرفین نبوده باشد نظام عالم ترکیب باطل می‌شود، زیرا که ادوار غیرمتناهی و مقدار عالم عناصر متناهی است. و نار را به‌اعتبار نوریّت این‌جا به‌عنصر علیحده تعبیر کرده است والا حقیقت نار و هوا هردو حارّ رطب است، چنانچه مذکور شد. پس هوائی که استعداد قبول نور عرضی حاصل کرده است آن را نار گفته است، ولا مشاحة فی‌الاصطلاحات. وامّا انقلاب ارض به‌آب مانند بعضی احجار است که به‌حیل اکبری آب می‌شود. اما انقلاب نار به‌هوا مثل شعله‌های آتش است که هوا می‌گردد. مصنّف قدّس سره، در «تلویحات» فرموده است: «و انقلاب‌الماء أرضاً یری فی بعض‌المواضع میاه تتقاطر فتحجّر والعجب أنّها إن أخذت قبل‌الوصول الی‌الارض لم یتحجّر، فهی بخاصیّة فی تلک‌الارض اذ فیها قوّة معدنیة شدیدةالتأثیر فی‌الحجر و ربّما یکون باطنه فتظهر بالزلازل و إن صحّ انقلاب بعض‌النّاس حجراً کما یری فی بلادنا اشخاصاً و صوراً مشاکلة للانسان... و علی قرب من قریتنا سهرورد اشباحٌ علی هیئات رجال و نساء و بهائم و اطفال و اثاث بیوت یکاد یغلب علی‌الظین، أنّها [کانت] قوالب انسیّة وما یشبّه بها فهی‌لمثل هذه‌القوّة [الّتی] قد یظهر علی قوم قد غضب الله علیهم.»[4] هذا کلامه، قدّس سره. و از این کلمات ظاهر شد که چنانچه کون و فساد در بسائط عنصری واقع می‌شود در مرکبات نیز به‌اقتضای اوضاع افلاک به‌وقوع می‌آید، کما نقل عن قرب سهرورد.

[قوله]: فنسبةالحامل الیهما سواءٌ.[5]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، س ۷ و ۸.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، س ۸ و ۹.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، س ۹ الی ۱۱.
۴. سهروردی، تلویحات، الفنّ‌الثّانی، نسخهٔ خطی، برلین، برگ ۵۵ و، س ۳ الی ۱۱.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۲، س ۱۲.

و چون انقلاب بعضی عناصر به‌بعضی ثابت شد، پس معلوم شد که یک مادّهٔ مشترک نست در جمیع عناصر؛ چه از قوّه به‌فعل آمدن بدون ماده ممکن نیست، و نسبت آن ماده به کیفیت مُخلّعه و کیفیت طبّه مساوی است؛ و آن ماده را مشائین جوهر بسیط می‌دانند، و هیولی می‌نامند و اشراقیان جسم مطلق و مقدار می‌گویند و حامل می‌خوانند. و چون نسبت آن بذاته به کیفیتین مساوی است، پس علّت خلع یک کیفیّت و لبس کیفیّت دیگر غیر آن مادّه خواهد بود، البته.

[قوله]: والنّار ذات‌النّور شریفة لنوریّتها.[1]

زیرا که نسبت نوریّت مشابه عالم اعلی است، و لهذا مشائین که او را عنصر علیحده می‌داند اسطقس اسطقسات گفته‌اند؛ یعنی اصل اصول.

[قوله]: و هی الّتی اتّفقت‌الفرس علی أنّها طلسم «اردیبهشت» و هو نورٌ قاهرٌ فیاضٌ لها.[2]

اگرچه از ظاهر ابی عبارت مصنّف این چنین معلوم می‌شود که آتش عنصر علیحده بوده باشد، زیرا که سابقاً مذکورشده است که عناصر اربعه را ارباب انواع است از عقول؛ و اگر رب نوع هوا بعینه ربّ نوع آتش در این مقام باشد، بعد از ذکر آتش بیان رب نوع هوا معقول نیست؛ ولیکن مراد از آتش در این مقام نور عرضی [است] که فایض می‌شود بر جسم؛ و آن جسم که قابل آن نور است تا استعداد قبول آن نور در وی بوده باشد، ربّ‌نوع او «اردی‌بهشت» است؛ و چون آن استعداد باطل می‌شود آنرا، اردیبهشت نیز از وی مرتفع می‌شود، پس اردیبهشت رب نوع آن نور است که بر جسم قابل آن نور از اردیبهشت فایض می‌شود. و از این بیان ظاهر شد که از کلام مصنّف لازم نمی‌آید که حقیقت آن جسم قابل نور که آن را مجازاً آتش می‌گویند غیر حقیقت هوا بوده باشد.

[قوله]: فهذه‌الاشیاء ینقلب بعضها[3] الی بعض، فلها هیولی مشترکة[4] [[لابسیطة]].[5]

یعنی چون ثابت شد انقلاب عناصر به‌بعضی، پس معلوم شد که یک مادّه شامل جمیع عناصر است که او قابل کیفیّات اربعه است؛ زیرا که ابطال و انعدام جسم بسیط عنصری مُحال است، چنانچه سابقاً در «فصل اول» از «مقالهٔ سیّوم» مذکورشده است.[6] و خروج از قوّه به‌فعل بدون وجود مادّهٔ مشترک ممکن نیست، بالضروره. و آن مادّه را مشائین جوهر بسیط می‌گویند

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۱.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۱ و ۲.
۳. بعلتها (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۲ و ۳.
۵. شیرازی، ص ۴۲۸، س ۱.
۶. ر. ک. حک. کربن ۲، المقالة‌الثّالثة، الفصل‌الثالث: «حکومهٔ سوّم»، ص ۷۴.

و اشراقیان برزخ می‌نامند، چنانچه می‌فرماید:

[قوله]: والهیولی هوالبرزخ: تقول له فی نفسه برزخاً و بالقیاس الی الهیئات «حاملا» و «محلاً» [و] بالقیاس الی المجموع ... هذا علی اصطلاحنا نحن.[1]

در «مقاله سیوم» از «قسم اول» کتاب ابطال کرده است مذهب مشائین را[2] و گفته است که هیولی مادّه است که او را جسم مطلق می‌گویند فی نفسه، بدون اعتبار امر دیگر؛ و «حامل» می‌گویند به‌اعتبار عرض که عبارت از مقدار است؛ و «محل» می‌نامند به‌اعتبار مجموع جسم و عرض. و تأکید به‌لفظ «نحن» بدان سبب واقع شده است که آنچه در هیولی مذکور شد به‌اصطلاح حکمای اشراق است نه حکمای دیگر.

[قوله]: و هیولی‌الافلاک غیرمشترکة، ای هیئات برازخها الثّابتة لا تفارقها و مجموعها لا یتبدّل.[3]

یعنی چون تغییر در مقادیر ممتنع است و افلاک قابل کون و فساد نیست، پس هیولی افلاک مشترک نیست، بلکه هر کدام از افلاک را هیولی علیحده است.

[قوله]:

فصل[4]

در این فصل بیان می‌کند که انتهای جمیع حرکات به‌انوار جوهری یا عرضی [است].

[قوله]: ولک أن تعلم أنّ الحرکات کلّها سببها الاوّل[5]... إمّا نور مجرد مدبّر کما للبرازخ العلویّة والانسان و غیره، و إمّا الشّعاع الموجب للحرارة... کما یشاهد من الابخرة والادخنة[6].

مراد از «غیره» حیوانات دیگر غیر از انسان [است] که به‌مذهب مصنّف مدبّر جمیع ابدان حیوانات انوار مدبّرهٔ اسفهبدیه است. [و] مراد از «شعاع» نور عرضی است. و «ابخره» آن است که از جسم رطب مرتفع شود. و «ادخنه» آن است که از جسم یابس مرتفع شود. و ارتفاع جمیع ابخره و ادخنه به‌تسخین است، و تسخین به‌سبب وصول شعاع شمس به‌ارض؛ و ابخره و ادخنه موجب حصول کائنات جو است.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۳ الی ۵.
۲. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۷۴.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۵ و ۶.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۸.
۵. الاول النور (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۱۱ الی ۱۳.

[قوله]: و اعلم أنّ حركةالحجر الی أسفل ليست بمجرّد طبعه، اذلوكان في حيّزه‌ الطبيعي ما تحرّك بل تبتني علیالقسر. والقاسرإمّا أن ينتهي الی نور «مجرّد مدبر»، أو أمرنًا معلّل بحرارة توجبه.[1]

جواب سؤال مقدّر است، و سؤال اين است كه جميع حركات اگر از نور بوده باشد (و ظاهر است حركت حجر كه از فوق به‌تحت می‌آيد) نيز بايد كه از نور مجرّد يا شعاع بوده باشد. و ظاهر است كه اين حركت طبيعي است، و در حركات طبيعي بدون طبيعت شیء امر ديگر را دخلي نيست. جواب اين است كه حركت حجر كه از فوق به‌تحت می‌آيد نيز از انوار است، زيرا كه انتقال جسم از حيّز طبيعي بدون قاسر[2] ممكن نيست. و قاسر يا انسان است كه سنگ را به‌جانب بالا انداخته يا چيزی است كه معلّل است به‌حرارت كه موجب او است، زيرا كه حركت بدون حرارت ممكن نيست. و چون حرارت بدون نور حاصل نمی‌شود پس علّت حركت حجر از حيّز طبيعي بدون نور ممتنع است، البته.

[قوله]: و نزول‌الامطار أيضاً لهذا.[3]

[[يعني سبب نزول باران و برف و ژاله [و] امثال آن نيز از نور عرضي است، زيرا كه سبب وجود جميع كائنات جو ابخره و ادخنه است، و سبب وجود ابخره و ادخنه شعاع نيّر اعظم است]].[4]

[قوله]: فانّ ما يتلطّف من‌الاشياءاليابسة عندنا و يتصاعد هوالدّخان، و ما يتصاعد من‌الرطب‌المتلطّف هوالبخار، و سبب ذلك‌الحرارة، فيرجع [[كلها]][5] الی‌النّور أو [الی] حركة معلّلة بنور مجرد أوعارض.[6]

قوله «الی‌النّور» اشاره به‌حركت اراديه است. و قوله «به‌نور مجرد» اشاره به‌حركت حجر است لينقل. و قوله «عارض» اشاره به‌حركت مطر و ثلج و امثال آن است. و اقول ولمّا كانت علّة وجودالانوارالعرضيّة، أيضاً جوهريّة، لما مرّفي «المقالةالاولی» من هذاالقسم أن المعطي للانوارالعارضة جواهر عقليّة مجرّدة. فثبت أنّ علة جميع الحركات انوار جوهريّة مجرّدة. و هذا هوالحقّ المطابق لما انكشف لا رباب القلوب و اصحاب‌المشاهدات.

[قوله]: ثمّ اذا غلب‌البرد علی‌البخار فينحدر ماء. وليس انحداره الاّ بناء علی تحريك

۱. حك. كربن ۲، ص ۱۹۴، س ۱ الی ۳.
۲. قاصر (ن).
۳. حك. كربن ۲، ص ۱۹۴، س ۳ و ۴.
۴. اقتباس ازشيرازی، ص ۴۲۸، س ۱۸، الی ص ۴۲۹، س ۲.
۵. شيرازی، ص ۴۲۹، س ۵.
۶. حك. كربن ۲، ص ۱۹۴، س ۴ الی ۶.

حرارة علی ما یشاهد فی الحمّامات من صعود قطرات.[1]

یعنی سبب وجود باران این است که بخار متصاعد که به‌طبقهٔ زمهریریّت می‌رسد از غایت برودت آن منجمد و متکاثف می‌شود، و تکاثف موجب ثقل است. و چون در اصل اجزای بخار رطوبت بوده است بنا بر آن متقاطر می‌شود. و چون موجب وصول بخار به‌طبقهٔ زمهریرت حرارت است، و موجب تکاثف وصول به‌طبقهٔ زمهریریّت، و غلبهٔ برودت موجب نزول ثقل است — که از تکاثف لازم آمده است — پس موجب نزول در حقیقت حرارت است؛ چنانچه در حمامات مشاهده می‌شود که به‌سبب کثرت حرارت ابخره متصاعد می‌شود. و چون هوای سقف حمام بارد است بنا بر آن بعد از وصول بخار به‌آن متقاطر می‌شود. و مراد از صعود قطرات صعود ابخره است و به‌اعتبار ما یؤوّل قطرات گفته است، مجازاً.

[قوله]: وما یتکاثف علی الجوّ من الابخرة یصیر سَحاباً، و ینحبس فیه الدّخان... و تقلقلُ... یُسمی الرّعد.[2]

ابخرهٔ غلیظه که جمع می‌شود و متکاثف شده ابر غلیظ می‌گردد، [و] چون دخان متصاعد به‌آن ابر می‌رسد منحبس می‌شود و متکاثف شده در آن ابر به‌قوت تمام اجزای ابر را خرق می‌کند تا صعود نموده به‌طبقهٔ ناریّه برسد. [[بنا بر آن اجزاء بر حرکت عنف می‌کند و این دخان متقلقل می‌شود و از آن حرکت عنف و تقلقل دخان تمزیق عنف حاصل می‌شود [و] از آن تمزیق صوت عظیم حادث می‌شود و آن صوت رعد است، و نور سریع الزّوال که قبل از شنیدن این صوت دیده می‌شود برق است، و آن به‌سبب اشتعال آن دخان است بعد از وصول به کرهٔ نار، از جهت دهشت که در آن دخان بوده است. و وجه شنیدن صوت رعد بعد از دیدن برق این است که صوت را حرکت هوا و وصول آن به‌صماخ ضروری است و حرکت دفعةً ممکن نیست، بلکه زمان متناهی باید، به‌خلاف اشتعال دخان که دفعةً[3] است. و لهذا حرکت دقّ قصار دیده می‌شود قبل از سماع صوت دقّ]].[4]

[قوله]: وقد ابتنی علی الحرارة.[5]

یعنی و چون وجود رعد مبتنی بر حرارت و وجود حرارت مبتنی بر شعاع است، پس وجود رعد مبتنی بر شعاع است، و چون وجود حرارت شعاع مبتنی بر نور عرضی، و وجود نور عرضی مبتنی بر نور جوهری است که علّت فاعلیّه او است، پس وجود رعد مبتنی بر نور جوهری است،

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۶ الی ۸.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۸ الی ۱۰.
۳. دفعی (ن).
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۹، س ۱۲ الی ۱۶.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۱۰.

و لهذا حقّ، جل جلاله در قرآن مجید فرموده: «و یسبّح الرّعد بحمده.»[1] چه مراد از رعد نور قاهر است که علّت فاعلیهٔ نور عرضی است— که موجب وجود رعد است— و وجه تخصیص تسبیح به‌رعد این است که چون عوام خلایق به‌غیر از تسبیح لسانی چیز دیگر نمی‌دانند و از کائنات و حوادث دیگر که در جوّ پیدا می‌شود صوت ظاهر نمی‌شود، بنابرآن فرموده است که رعد تسبیح می کند، یعنی رعد و امثال او از کائنات جوّ، زیرا که علّت فاعلیهٔ جمیع حوادث انوار قاهرهٔ عقلیه است که شارع، علیه‌السلام، از آن انوار به‌لفظ ملائکه تعبیر فرموده است.

[قوله]: وقد ینفصل الدّخان ناراً، [[کمانعٌ... فیشتعل]][2] وکان منه الصّواعق و غیرها.[3]

[[یعنی بعضی اوقات ازدخان ذی دهنیهٔ کثیف متصاعد که از سحاب نزول می کند به‌ارض، به‌سبب منع نمودن امر مانع از تصاعد و وجود ثقل در مادّه آن دخان، حاصل می‌شود صواعق و شهب و ذواتات‌الاذناب و امثال آن، زیرا که اگر آن دخان به‌غایت کثیف بوده باشد و در کرهٔ ناریّه، سوخته، به‌ارض می‌رسد آن را صاعقه می‌گویند. و صاعقه دو قسم است: یکی آن که در غایت احتراق بوده باشد، حتی که به‌هر کدام از مرکبات که برسد او را بسوزد، چنانچه بعضی اوقات حیوانات بحری را نیز هلاک می کند وکوه را پاره پاره می کند؛ و دویم آن که در غایت احتراق نبوده باشد و آن صاعقه بعضی اشیاء را سیاه می‌گرداند، چنانچه به‌تجربه رسیده است که طلا و نقره را مانند آهن سیاه می کند و بعضی از نباتات را می‌سوزد و بعضی از حیوانات را هلاک می‌گرداند، و اگر آن دخان به‌غایت کثیف و ثقیل نباشد[4] به‌سرعت متلطّف شده، منقلب می‌شود به‌نار به‌سبب لطافت ماده؛ و چون نور او به‌سرعت زائل می‌شود، [زمانی] که منطفی شده است آن را شهب می گویند، و اگر به‌سرعت منقلب نشود به‌نار، بلکه زمان طویل باقی ماند از جهت کثافت ماده و حرکت بکند به‌نار (حرکت دوریه به‌موافقت فلک) آن را کواکب ذوات‌الاذناب می‌گویند، و این کواکب به‌صور مختلفه ظهور می کند به‌اقتضای اوضاع فلک، وگاه باشد که مدت یک ماه بلکه بیشتر آن کوکب باقی می‌ماند، از جهت غایت کثافت مادّه و از همین دخان نازل قوس قزح و انواع الوان در هوا ظاهر می‌شود]][5] و چنانچه در «شرح حکمت عین» نقل کرده شده است که: «بعد از زمان عیسی، علیه‌السلام، در ناحیهٔ قطب شمال آتش مضطرب ظاهر می‌شد و تا مدت یکسال آن آتش باقی بود و در همان ایام

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۱۴.
۲. شیرازی، ص ۴۲۹، س ۱۹، الی ص ۴۳۰، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۱۰ و ۱۱.
۴. نباشد و (ن).
۵. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۳۰، س ۱ الی ۱۷.

چون نه‌ساعت از روز می‌گذشت به‌نوعی تاریک [می]شد که تا وقت غروب آفتاب اصلا چیزی دیده نمی‌شد و در عین این تاریکی مانند خس، سوخته و خاکستر از هوا به‌ارض می‌رسید.»[1]
این و امثال این به‌سبب مادّهٔ دخان کثیف سوخته حادث می‌شود.

[قوله]: والدّخان اذا ضربه‌البرد بثقل فهبط او رجع[2] لدفع مجاورالفلک الدّایر لموافقته من القوابس... متبدّداً، کان منه‌الرّیاح.[3]

یعنی سبب وجود ریح این است که دخان متصاعد که به‌طبقهٔ زمهریر رسیده اکتساب برودت می‌کند، ثقیل می‌شود و هبوط می‌کند؛ [یا] ثقیل می‌شود و دفع نمودن هوای حار [را] که مجاور افلاک است این دخان، «متبدّداً»، — یعنی متفرقاً الی جهات مختلفه — [متفرق می‌شود،] زیرا که چون این دخان از آن طبقه مدفوع می‌شود به‌جهات مختلفه متفرق می‌گردد، و هوای ساکن متحرک می‌شود. و بعضی اوقات ریح به‌سبب حرکت هوای متخلخل حادث می‌شود. و بعضی اوقات به‌سبب نزول سحاب ثقیل حادث می‌گردد. این است اسباب وجود کائنات جو و مأخذ این اسباب حدس صحیح است و احتمال دارد که بعضی اوقات این حوادث به‌اسباب دیگر پیدا می‌شده باشد؛ زیرا که از دریافتن این اسباب به‌حدس لازم نمی‌آید که از برای حدوث این حوادث اسباب دیگر نباشد.>

[قوله]: والسّبب الاوّل فی هذه‌الاشیاء أیضاً الحرارة.[4]

وچون سبب حرارت نور است پس سبب اوّل این اشیاء نور است.

[قوله]: حرکةالمیاه... و انفجارها من العیون إنّما هو لابخرة[5] محتقنة.[6]

حال است أی فی حال‌الاحتقان. و بیان این کلام این است که ابخرهٔ غلیظه در باطن ارض حاصل می‌شود، و متکاثف می‌گردد، به‌سبب برودت مزاج ارض، و چون رطوبت در مادهٔ ابخره موجود است بنا بر آن منقلب می‌شود به‌آب؛ و اگر منافذ ارض به‌سبب کثرت برودت هوا مسدود شده باشد و این ابخره قوت گیرد و اجزای ارض را از یکدیگر جدا بکند، زلزله حادث می‌شود؛ الاّ آب از منافذ بدون زلزله جاری می‌گردد. و همچنین جذر و مدّ دریا نیز [به]سبب نور عرضی است که در ایام زیادتی نور ماه آب زیاده می‌شود، و در اوقات کمی نور کم می‌گردد.

[قوله]: و سبب الابخرة ماسبق.[7]

---

۱. ر.ک. دبیران کاتبی، شرح حکمةالعین، به‌تصحیح جعفر زاهدی، از انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳: القسم‌الثانی، «المبحث‌الثانی من المقالةالرابعه فی‌الآثارالعلویه والسفلیه» ص ۵۷۷، س ۱۲ الی ۱۵.

۲. راجعا (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۱۱ الی ۱۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۴، س ۱۳ و ۱۴.

۵. من‌الابخرة (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱ و ۲.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۳، س ۳.

یعنی سبب وجود جمیع امور مذکوره ابخره و ادخنه است و سبب ابخره و ادخنه حرارت اشعهٔ کوکبه است، پس سبب اصلی این اشیاء حرارت اشعهٔ کوکبه است، و هوالمطلوب. و صاحب «دانشنامه» اسباب بعضی از امور غریبهٔ حوادث را به‌تفصیل بیان کرده است و در این کتاب به‌عبارت نقل کرده می‌شود تا ظاهر شود که جمیع حوادث از نور است و آن این است: «در سبب برآمدن آواز از زمین و بیرون آمدن باد و آتش از درون زمین. اما سبب برآمدن آواز زمین این است که چون مادهٔ ابخره و ادخنه — که در زمین محتقن و محتبس گشته است و در وی پیچیده و غلیظ شده است — گاهی در اجزای زمین حرکت کند، از مصادمت و مقاومت بخار و دخان به‌یکدیگر آواز از زمین برآید و این آواز اکثر در وقت پیدا شدن زلزله شنیده می‌شود؛ وگاه باشد که بعد از زلزله زمین منشق می‌شود و آوازهای عظیم حادث می‌گردد. و این به‌منزلهٔ رعد باشد بر هوا. اما سبب بیرون آمدن باد از زمین این است که چون مادّهٔ دخانی [که] در زمین محتقن و محبوس شده است بسیار بود و آغاز حرکت بکند در زمین، و منفذ [و][1] شکافی در آن موضع یافته شود، پیوسته آن دخان از آن شکاف بیرون آید و در حال جوهر هوا شود؛ و این صورت در ولایت بدخشان واقع است و در ولایت ترکستان و پارس نیز هست، به‌روایت راویان. وگاه باشد که آن دخان که از آن شکاف بیرون [آید آتش باشد؛ و سبب بیرون] آمدن آتش از زمین آن بود که مادهٔ دخانی که محتقن بود، در آن دخان، دُهنیه و دسومت و چربی بوده باشد و حرارت او بسیار بود؛ [که] چون حرکت نماید و به‌قوت تمام موضعی از زمین را بدراند و بیرون آید، از شدت آن حرارت در آن دخان زیاده گردد و آتش شود و شعله زند؛ و این به‌منزلهٔ برق بود در هوا؛ و اگر این مادهٔ دخانی لطیف بود شعله که در آن پیدا شود بیشک[2] غلیظ نباشد، [و] مانند نور بر هوا شود. بباید دانست که بسیار باشد که بی‌آنکه شکافی در زمین پیدا شود از زمین‌هایی که کاواکی در آن رسم می‌باشد — مثل گورستان و غارها — همین روشنایی که به‌نور مانند باشد ظاهر می‌شود. خلاصه، که در اجزای این نوع از زمین مادهٔ گوگرد و نفط بوده باشد و در نظرها چنان نماید که از آن موضع نور می‌تابد.»[3] تا این‌جا کلام صاحب «دانشنامه» است. وازین بیان ظاهر شد که نورهایی که در بعضی گورستانها مشاهده می‌شود و ابلهان آن را حمل بر کرامات صاحب قبر [می‌کنند، از این قبیل است.] و در هندوستان در کوهستان مکرکوت که از لاهور صد کرده است موضعی [است] که لایزال آتش از آن‌جا بیرون می‌آید. و موضع دیگر است که باد از آنجا بیرون

۱. منفت (ن).
۲. بیک (ن).
۳. ابن‌سینا، دانشنامهٔ علائی، طبیعیات، تصحیح سید محمد مشکوة، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، بهمن‌ماه ۱۳۵۳، در جستجوی مطلب فوق کوشش شد لیکن در نسخهٔ یادشده اثر از مطلوب نیافتیم. به‌نظر می‌رسد که هروی نسخه خاصّی از دانشنامه را در اختیار می‌داشته است. (م.)

می‌آید و این هر دو موضع را مشرکان هنود به‌شومی جهل قبلهٔ عبادت خود ساخته‌اند و هر سال از اماکن بعیده به‌زیارت آن هر دو موضع می‌آیند، و مردمی که به‌آن محل رسیده‌اند به‌فقر، ملاقات نموده‌اند احوال آنجا، و [از] اعمال شنیعه که هنود در آن محال می‌کنند خبر داده‌اند. و بعضی اوقات زلزله — به‌سبب انشقاق ارض از مادهٔ دخانی و وجود وهدات در موضع انشقاق و افتادن مافوق ارض در آن وهدات — حادث می‌شود. و بعضی اوقات به‌سبب سقوط قلل جبال به‌سبب شدت مطر پیدا می‌شود، چنانچه امیرسیدشریف جرجانی در «شرح مواقف» گفته است: «ربّما فویت‌المادة علی شق‌الارض فتحدث اصوات هائلة ثمّ إن دفع هذاالشّیء فی بلدة جعل عالیها سافلها. و ربّما کان فی موضع الانشقاق وهدات فیسقط مافوق‌الارض فی تلک‌الوهدات و قلیلا ماتزلزل‌الارض بسقوط قلل‌الجبال علیها متواترالمطر و شدته»[1] تمّ کلامه. و از این کلمات معلوم شد که سرنگون شدن بعضی شهرها نیز به‌سبب ابخره و ادخنه است چنانچه در قرآن‌مجید از بلاد قوم لوط، حق تعالی، خبر داده است، کما قال جلّ‌جلاله: «وجعلنا عالیها سافلها.»[2] الایة. این اصلا منافات ندارد به‌آنکه ملائکه آن شهرها را سرنگون کرده‌اند، زیرا که علت‌های علل جمیع حوادث به‌انوار قاهره بلکه به‌نورالانوار است.

[قوله]: والحرکات فی‌البرازخ العلویّة و إن کانت معدّة للاشراقات، الاّ أنّ‌الاشراق من الانوارالقاهرة، والمباشر للحرکة‌النّورالمدبّر، فالعلّة هناک‌النّورالمجرد مع‌النّورالسانح.[3]

این عبارت از برای دفع توهمی مذکور شده است؛ و آن این است که سابقاً مذکور شده است که حرکات فلکیّه موجب حصول اشراقات است بر نفوس افلاک. این منافی این است که جمیع حرکات از نور بوده باشد والاّ دور لازم می‌آید. جواب این است که حرکات برازخ علویّه موجب استعداد قبول اشراقات ذوات انوار قاهره است، و محرک اجرام افلاک نور مدبّر است تا دور لازم نیاید[4]. علّت فاعلیّه اشراقات است نفوس افلاک را از نور قاهره، نه بموجب حصول اشراقات است به‌سبب ورود اشراقات عقلیّه، پس علّت حرکات افلاک نور مدبّر است به‌اشراقات عقلیّه.

[قوله]: والحرکة أقرب الی طبعةالحیوة [و] النّوریّة، اذ هی مستدعیة للعلّةالوجودیّة النّوریة بخلاف‌السّکون فإنّه عدمیٌّ، فیکفیه عدم علّةالحرکة.[5]

مشعر است به‌این معنی که علّت وجودات نور است نه[6] سکون که عدم حرکت است.

۱. میرسید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) شرح مبسوطی بر مواقف عضدالدین ایجی نگاشته است.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۸۴.
۳. حکمة، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۴ الی ۶.
۴. آیه (ن).
۵. حکمة، کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۶ الی ۸.
۶. و (ن).

[قوله] : فالسّکون لمّا کان عدمیّاً، فهو مناسبٌ للظلمات المیّتة.[1]

یعنی برازخ میّته که حیات نداشته باشد.

[قوله] : فلو لا نورٌ قائمٌ او عارضٌ فی هذاالعالم ما وقعت حرکة اصلا.[2]

مراد از «نور قائم» نور مجرد جوهری قایم به‌ذات است. و مراد از «نور عارض» نور عرضی قائم به‌غیر است. یعنی از جمیع مقدّمات مذکوره معلوم شدکه اگر انوار جوهریّه در عرضیّه موجود نباشد اصلا، در عالم انوار موجود نباشد، [پس] عالم اجسام موجود نتواند بود زیرا که از عدم نور عدم حرکت لازم می‌آید، و عدم حرکت سکون است، و سکون «ظلمات میّته» است پس از عدم نورعدم حیات لازم آید، وعدم حیات [را] موجب [می‌شود] زیرا که عدم برزخ او است، و هوالمطلوب.

[قوله] : فصارت‌الانوار علّة الحرکات والحرارة، والحرکة والحرارة کلّ منهما مظهرٌ للنّور لا انّهما علتاه [بل] تُعدّان‌القابل لان یحصل فیه نورٌ من‌النّورالقاهرالفائض لجوهره علی القوابل المستعدة [ما یلیق] باستعدادها.[3]

پس ثابت شد که انوار علّت حرکات و حرارت است، و حرکات حرارت علت معدّهٔ قابل است نه علّت فاعلیّه؛ بلکه حرکات و حرارت مادّه قابل را مستعد قبول نوراز انوار قاهره می‌کند، و بعد از حصول استعداد در قابل به‌حرکات فلکیّه و حرارت مستفاده از اشعهٔ کوکبه فایض می‌شود از نور قاهر به‌حسب استعداد و فیوض و انوار عرضیّه.

[قوله] : و امّاالنّور فیوجد هما و یحصّلهما بسنخه.[4]

یعنی نور جوهری موجد ومحصّل حرکت و حرارت است به‌اصل نور. و«السنخ» بالخاء المعجمه هوالاصل، و مراد به‌اصل نور ذات نورانی او است.

[قوله] : والنّور فیاضٌ لذاته، فعالٌ لماهیّته، لا بجعل جاعل.[5]

یعنی علّت فیضان انوار عرضیّه از نور قاهر ذات اوست نه غیر، زیرا که نور قاهر لذاته فیاض و ذهّاب است لا بعرض و فعل او لماهیته است نه از علّت دیگر، ازلا و ابداً فیوض لایتناهی بر مواد قابله از روی کمال نور و سرور که لازم ذات اوست اشارت می‌کند.

[قوله] : و اما اشعةالکواکب فعلّتها الکواکب.[6]

یعنی علّت معدّهٔ اشعهٔ کوکب است نه علّت موجده، زیرا که علّت موجده قاهر است که

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۸ و ۹.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۹.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۰ الی ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۳ و ۱۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۴.

چون در وقت مقابله کوکب به‌جسم کثیف استعداد حصول نور از نور قاهر در وی پیدا می‌شود بنا بر آن از نور قاهر نور عرضی بر وی فائض می‌شود و آن نور عرضی را «شعاع کوکب» می‌گویند.

[قوله]: والنّورالتامّ له فی نفسه أن یکون علّة.[1]

«نور تام» که عبارت از نور عرضی است که فایض شده است بر ذات کوکب علّت معدّهٔ شعاع است.

[قوله]: و لمّا[2] وجب بالمثلّث... مع کونه هیئة [[ظلمانیة]][3] فکذلک لا یستبعد أن یکون نورٌ عارضٌ یوجب نوراً عارضاً علی شرایط.[4]

و چنانچه مثلث که عرض ظلمانی است موجب زوایای ثلاثه است که آن نیز ظلمانی است، همچنین می‌تواند بود که نور عارض — که آن نور کوکب است — موجب نور عارض دیگر — که آن اشعهٔ کوکب است — بوده باشد. و قولهِ «علی شرائط» اشاره به‌مقابلهٔ کوکب به‌جسم کثیف و عدم حُجاب بینهما و امثال آن است. و مراد از «نور کوکب» نور عرضی است که فایض می‌شود بر ذات کوکب. و مراد از «اشعه» نور عرضی است که بعد از مقابلهٔ کوکب به‌جسم کثیف در عالم عنصری پیدا می‌شود؛ و نور کوکب بر شعاع اگرچه بالزّمان مقدّم نیست ولیکن بالذّات مقدم است.

[قوله]: والحرارة والحرکة تستدعی احداهما صاحبتها فیماله صلاحیّةالقبول.[5]

مراد از قوله «فیماله» اجسام عنصریّه است که قابل حرارت و حرکت است به‌خلاف افلاک که قابل حرارت نیست، پس حرکت او مصاحب حرارت نیست.

[قوله]: والنّور اختلاف آثاره و تعدّدهالاختلاف‌القوابل و استعداداتها.[6]

چون نور یک‌حقیقت است و در معنی تعدّد ممکن نیست، پس اختلاف آثار و تعدّد — که می‌نماید — از جهت قوابل جسمیّه است؛ و استعدادات مختلفه که به‌حسب اختلاف حرکات و اشعه حاصل شده است.

[قوله]: و بین‌الحرکة والنّور مصاحبة فی‌البرازخ العلویّة، و صحبتهما أتمّ من صحبة احدهما مع الحرارة.[7]

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۴ و ۱۵.
۲. کما (ن).
۳. شیرازی ص ۴۳۳، س ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۵، س ۱۵، الی ص ۱۹۶، س ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۲ و ۳.
۶. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۳ الی ۵.

مراد از این نور، نور مدبّر انوار کواکب است و الامنتقض می‌شود به‌فلک اعظم که حرکت دارد و نور ندارد. و اما در برازخ سفلیّه حرکت لازم نور است، زیرا که بعضی برازخ متحرک است و نور ندارد، مثل حجرها و در بعضی برازخ نور هست و حرکت نیست، مانند حجر ساکن که به‌شعاع نیّر منوّر است. و مصاحبت حرکت و نور با یکدیگر اتمّ است از «صحبة احدهما مع الحرارة»، زیرا که حرکت در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مانند افلاک که متحرّک است و حارّ نیست و نور نیز در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مثل انوار کواکب و لعل و یاقوت و امثال آن.

[قوله]: و اذا افتشّت الاشياء لم تجد ما يؤثّر في القريب والبعيد غير النّور.[1]

و چون مؤثر در جمیع اشیا نور است و نور محض که منبع انوار است نورالانوار است، پس مؤثر حقیقی در جمیع اشیاء نورالانوار است. و هوالاوّل والآخر والظّاهر والباطن و کل شیء هالکٌ الاّ وجهه و له الملک و له الحمد في الاول والآخر.

[قوله]: ومن شرف النّار كونها أعلى حركة، و أتمّ حرارة، و أقرب الى طبيعة الحيوة، و به يستعان في الظّلمات، و هو أتمّ قهراً و أشبه بالمبادى [لنوريّته].[2]

چون آتش انوار از اجسام عنصریّه است، بنا بر آن ختم می کند فصل را به‌بیان کمالات او، و میل او به‌اجسام فلکیّه. و حرکت نمودن او به‌آن جانب ظاهر است که موجب شرافت او می‌شود، و زیادتی حرارت او نیز موجب شرافت او است و استعانت، زیرا که حرارت موجب تلطیف است و قرب او به‌طبقهٔ حیات به‌سبب حرارت او است، و استعانت نمودن به‌او در تاریکیها نیز ظاهر است که موجب غایت علّت است، و أشبه است از جمیع عناصر، [و موجب] شرافت او می‌شود. وآتش «اتمّ قهراً» است از عناصر دیگر، چه لطافت موجب غایت علّت است و اشبه است از جمیع عناصر به‌مبادی عالیه از جهت نورانیّت.

[قوله]: و هو أخو النّور الاسفهبد الانسيّ.[3]

[[و اخوت به‌نور اسفهبد به‌جهت اشتراک اوست به‌نور اسفهبد از وجوه: یکی نورانی است؛ دویم طلب مرتبهٔ اعلی؛ سیّوم فیضان از عقل؛ چهارم اضائت عالم اجرام و ایثار نور بر غیر]].[4]

[قوله]: و بهما يتمّ الخلافتان صغرى و كبرى.[5]

بدان که حضرت نورالانوار که خالق جمیع اشیاء است موجد عوالم متعدّده است، و در

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۶.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۹ الی ۱۱.
۳. حک. کربن ۲. ص ۱۹۶، س ۱۱: النورالاسفهبد الالذی (ن).
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۴، س ۶ الی ۹.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۱۱، الی ص ۱۹۷، س ۱.

عالم خلیفه معین نموده است که تدبیر آن عالم معوض به‌آن خلیفه است، و چنانچه عقل اول خلیفهٔ عالم عقل است، و نفوس افلاک خلفای عالم افلاک، و نظایر آن خلفای عالم افلاک مثالی، و نفوس بشری و اشعهٔ کوکبی در این عالم. ظاهر است که جمیع حوادث از آثار آن است و خلافت انسان در این عالم ظاهر است و[1] جمیع صناعات و علوم از نفوس انسان در این عالم [م] ظاهر است. قال جل جلاله: «انّی جاعلٌ فی‌الارض خلیفة.»[2] و قوله، جل ذکره: «یا داود انّا جعلناک خلیفة فی‌الارض.»[3] دلیل واضح است برخلافت انسان در این عالم. و اما خلافت آتش درعالم بدان‌سبب است که آتش روشن کنندهٔ تاریکیها و نفخ وهذه اشیاء...[4] و به‌اصلاح آورندهٔ اغذیهٔ فاسده است، پس حصّه‌ای از خلافت در وی هست و لهذا او را خلیفهٔ صغری گفته‌اند.

[قوله]: فلذلک أمرالفرس بالتّوجه الیهٖ فیما مضی من‌الزّمان.[5]

و از همین جهت که آتش أخ نور اسفهبد و خلیفهٔ انوار و اشعهٔ الهی است در عالم عبادت، حکمای فارس که صاحب شریعت بوده‌اند توجه نمودند[6] به‌او در اوقات عبادت. قال‌الشّارح: [[اوّل من جعل ذلک... اوجبه [فرداً] فرضاً زرادشت، الفاضل‌المؤیّد]][7] و از این عبارت معلوم شد که حکیم زرادشت نبی مؤیّد من عندالله بوده، و مخفی نماند که اگرچه جمیع انبیاء از برای تهذیب قوّهٔ نظری و عملی مبعوث شده‌اند ولیکن ادوار جزئیّهٔ فلکیّه اقتضای قوانین و ضوابط و اعمال مختلفه می‌کند که تهذیب اخلاق مردم آن ادوار بدون عمل نمودن برآن ضوابط و اعمال مختلفه ممکن نیست. و ایضاً قبلهٔ عبادت نیز به‌اختلاف ادوار مختلف می‌شود. این دور که آخر ادوار عالم است چون اقتضای بعثت سیّدالبشر والملائکه نموده بود آن حضرت در این دور مبعوث شد، و تحویل نمود قبله را به کعبه — که مثال بیت‌المعمور است— به‌سبب آنکه چنانچه مرجع جمیع اشیاء به‌روی دل به‌بیت‌المعمور است همچنین مرجع انسان که خلیفهٔ این عالم است به‌روی ظاهر به‌طرف کعبه بوده باشد و در اوقات مناجات به‌جانب مثال بیت‌المعمور متوجّه شود تا از بیت‌المعمور که منبع‌الفیوض است انوار و فیوض بر وی فایض شود. پس هرکس در این عالم روی او به کعبهٔ جسمانی بوده باشد بعد از فنا روی دل [او] به کعبهٔ حقیقی خواهد بود، و هرکس در این عالم از این کعبه رجوع نموده

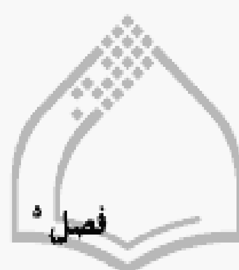
۱. که از (ن).
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۳۸، آیهٔ ۲۵.
۴. لبته (ن).
۵. حکـ. کربن ۲، ص ۱۹۷، س ۱ و ۲.
۶. متوجه نمودن (ن).
۷. شیرازی، ص ۴۳۵، س ۵ و ۶.

باشد روی دل او بعد از فنای بدن برخلاف حقّ حقیقی خواهد بود، و ناچار منکسةالرأس رجوع قهقری خواهد بود و الیه‌الاشارة به‌قول جلّ جلاله: «الا بُعداً لِعاد قوم هود.»[1] و بقوله عزّ و جلّ: «و لوتری اذالمجرمون ناکسوا رؤسهم»[2]، الآیة. چون آن حضرت سیّد کائنات است و محبت او عین محبت حق است، بنابرآن امت او را امر نموده شده است به‌توجّه نمودن به‌مولد و منشاء او، تا به‌سبب کثرت توجه به‌آن جانب اکتساب محبت او نمایند و از درکات نیران نجات یابند. و ازین بیان ظاهر شد که شخصی که بعد از نعت سید کائنات کعبه را گذاشته، به‌انوار عرضیّه متوجه می‌شود، مثل شخصی است که ادویه و اغذیهٔ حارّه که در زمستان مفید باشد در تابستان می‌خورده باشد و بداند که این ادویه و اغذیه در این فصل مضر است؛ پس ناچار هلاک گردد. و همچنین اگر است یک نبی قانون و ضابطه و طریقهٔ او را گذاشته برقانون نبی دیگر که ملت او منسوخ شده باشد عمل بکند به هلاک ابدی مبتلا می‌گردد.

[قوله]: والانوار کلّها واجبةالتعظیم شرعاً من نورالانوار.[3]

یعنی [[سواء کانت جوهریّة اوعرضیّة]][4] زیرا که تعظیم نورالانوار [را] است که نور حقیقی او است، جلّ ذکره و عزّ اسمه. واقول: ولکن یختلف طرق تعظیمها باختلاف الشّرایع والادیان لا محالة.

[قوله]:



فصل[5]

این فصل در بیان مزاج و بعضی از احوال مرکبات عنصری و بیان حدوث نفس است.

[قوله]: الحرارة الّتی یوجبها الحرکة لیست کما یظن أنها[6] کانت کامنة و اظهرَها الحرکات. و اعتبر[7] بالماء المتخضخض، فإنّ ظاهره و باطنه یتسخّنان و کانا قبل ذلک باردَین. ولو کانت خارجة من الباطن، لبردالباطن.[8]

چون دانستن حقیقت مزاج موقوف است بر ابطال مذهب اصحاب کمون و بروز و بعضی دیگر، بنابرآن می‌فرماید که حرارت که از حرکت حاصل می‌شود نه این است که مخفی بوده

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۶۰.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۲، آیهٔ ۲۳.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۷، س ۲.
۴. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۳۵، س ۹.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۲.
۶. منها (ن).
۷. راغبة (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۵ الی ۷.

است در جسم حار بالقوه و حرکت [آن را] از قوه به‌فعل آورده است؛ چنانچه اصحاب کمون و بروز خیال کرده‌اند، زیرا که آب جوشانیده که بخضخضه جوشانیده می‌شود— یعنی خضخضه که گیاه حار است در آن آب انداخته می‌شود تا تلطیف آب نماید— ظاهر و باطن گرم می‌شود پیشتر از انداختن خضخضه، جوشانیده [را] ظاهر و باطن هر دو سرد بود؛ پس اگر حرارت از باطن او ظاهر شده باشد باید که باطن او سرد شود والتّالی باطل فالمقدم مثله. فثبت أنّ‌الکمون والبروز باطلٌ والحرکة مسخّنة.

[قوله]: وظنّ بعض‌النّاس أنّ‌الماء [لا] یتسخّن بالنّار، بل یفشو فیه اجزاء ناریّة معهاالحرارة، و ذلک باطلٌ. فإنّ لو کان بالفشوّ[1]، لکان‌الماء الّذی فی‌الخزف اسرع تسخّناً من الّذی فی [بعض] القماقم‌الحدید[یّة] والنّحاسیّة... و لیس کذا.[2]

بعضی از حکما گفته‌اند که آب گرم نمی‌شود به‌مجاورت آتش بلکه اجزای آتش داخل می‌شود در آب از منافذ ظرف و به‌حرارت اجزای آتش گرم می‌شود. و این مذهب باطل است، زیرا که اگر تسخّن باشد [وگرمی] آب به‌دخول اجزای نار بوده باشد لازم می‌آید که آب خزف اسرع تسخّن باشد از آب ظروف حدید و نحاس و امثال آن، زیرا که منافذ در خزف بیشتر است از حدید و نحاس و به‌تجربه ثابت شده است که آب حدید اسرع تسخّن است از آب خزف، فبطل باظنوا.

[قوله]: ثمّ‌النّاریّة کیف تدخل فی‌الظرف‌المملوّ الّذی لم یبق فیه مکانٌ لفاش.[3]

یعنی اگر حرارت به‌دخول اجزای ناریه بوده باشد باید که ظرف پرآب که سر او را مسدود کرده باشند اصلاً گرم نشود، و آن آب همچنان بارد بوده باشد، والتّالی باطل بالتّجربة فالمقدّم مثله. اما بیان ملازمه این است که اگر باوجود سد منافذ و امتلاء ظرف به‌آب اجزای ناریه داخل شود تداخل لازم می‌آید، و این باطل است بالضّرورة.

[قوله]: وهذه‌القوابس اذا امتزجت، حصل منهاالموالید.[4]

یعنی عناصر ثلاثه که ارض و آب و هوا باشد وقتی که ممتزج می‌شود به‌سبب حصول استعداد قبول اثر از اشعهٔ کوکبه و وقوع فعل از اشعه و انفعال عناصر، اثر[5] از فاعل که اشعه است حاصل در عناصر می‌شود، از آن امتزاج موالید ثلاثه که عبارت از معادن و نباتات و حیوانات است؛ که مرکبات مزاجیّه منحصر دراین سه جنس است. و اما کائنات ارضیّه که از ابخره و ادخنه حاصل می‌شود مرکبات غیرمزاج است، و لهذا ترکیب آن سریع‌الاضمحلال

---

۱. بالفشوفیه (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۷ الی ۱۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۱۱ و ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۱۲.
۵. اثر را (ن).

است و زمان ممتد به‌باقی نمی‌ماند.

[قوله]: والمزاج هوالکیفیّةالمتوسّطة... مجتمعة متفاعلة.[1]

این تعریف مطرد و منعکس است [[زیرا که کیفیّت عبارت از هیئت قارّه یعنی مجتمع‌الاجزاء است که تقاضا نمی‌کند قسمت و نسبت را و به‌قیدیّت جوهر برآمد و به‌قیدیّت قارّه حرکت در زمان خارج شد زیرا که اجزای حرکت در زمان مجتمع نیست و به‌عدم اقتضای قسمت «کم» برآمد و به‌عدم اقتضای نسبت باقی مقولات خارج شد]].[2] و مراد از کیفیّات متوسّطه کیفیتی است که حارّ باشد [به] قیاس به‌بارد؛ و بارد باشد [به] قیاس به‌حارّ. بر این تقدیر الوان و طعوم و روایح و غیرآن از تعریف مزاج خارج شد. و «مجتمعة» از آن جهت گفته است که ترکیب بدون اجتماع محال است. و «متفاعلة» بدان سبب قید کرده است که وجود مزاج بدون تفاعل ممکن نیست. و خلاصهٔ این تعریف این است که مزاج کیفیّت متوسّطه که حاصل می‌شود بعد از اجتماع عناصر و تأثیر کردن در همدیگر و شکستن سورت یکی سورت دیگر را، مثلاً آب که بارد رطب است اگر با خاکِ باردِ یابس جمع شود، رطوبت و یبوست به‌اعتدال [است]؛ و این هردو اگر با هوای حار رطب[3] جمع شود حرارت و برودت به‌اعتدال می‌شود.

[قوله]: و یحصل من هذه‌المرکّبات حیوان و معادن و نبات.[4]

مکرر واقع شده است زیرا که قوله: «و هذه‌القوابس اذا امتزجت حصل منهاالموالید» کافی بود.

[قوله]: ومن‌المعادن کلّ ماحصل فیه برزخٌ نوریٌ و ثبات به‌یشبه بالبرازخ‌العلویّة [وانوارها] کالذّهب والیاقوت[5] [و نحوهما].[6]

مراد از «نحوهما» لعل و زبرجد و زمرد و امثال آن است که این اجسام از جهت نورانیّت و بقای ترکیب زمان طویل مناسب برازخ علوی است و علّت معدّه نورانیّت اوضاع افلاک، و علّت فاعلیّه آن ارباب انواع است که هر کدام از انواع این برازخ را نوع است از عقول که فیض[7] به‌افراد آن نوع از آن عقل می‌رسد به‌مقدار استعداد مادّه. و مراد به‌برزخ نوری رتبهٔ نوریّه است.

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۸، س ۱۳.
۲. شیرازی، ص ۴۳۶، س ۱۷ الی ۱۹.
۳. رطب است (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۲ و ۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۳ و ۴.
۶. شیرازی، ص ۴۳۸، س ۱۳.
۷. فرض (ن).

[قوله]: کان محبوباً للنفوس مفرحاً.[1]

ای کلّ ما کان من المعادن فیه رتبةالنوریّة کانّ محبوباً للنفوس النّاطقة الانسانیّة و مفرحاً لها. زیرا که شبیه به‌شبیه میل می کند.

[قوله]: و أمرٌ یناسب المحبّة للبصیص [النّوریّ].[2]

یعنی لمعان که مناسب نور است موجب محبّت انسان است به‌آن اجسام.

[قوله]: ولمّا کان الغالب علی هذه‌الاشیاء... لحاجتها الی حفظ‌الاشکال والقوی [[الجزءالارضی]][3] کان اسفندارمذ [[الّذی هورب نوع الارض عندالفرس]][4] و هوالنّور-القاهر الّذی طلسمه‌الارض، کثیرالعنایة [بها][5] [[بهذه‌الاشیاء]][6].

واگرچه این اجسام معدنیّه‌ونباتیّه و حیوانیّه ارباب انواع دیگر است غیر ازاسفندارمذ، ولیکن اسفندارمذ نیز به‌سبب علّت حیّزارضی درایشان تدبیر این اجسام می کند و فیوض به‌این اجسام از وی فایض می‌شود.

[قوله]: ولمّا کان صنمه منفعلا عن الجمیع ... کان حصّة کدبانوئیّته ... عن کلّ صاحب صنم حصّة الاناث.[7]

و چنانچه صنم اسفندارمذ که ارض است از جمیع بسائط قبول اثر می کند به‌سبب نزول رتبه، همچنین رب او که اسفندارمذ است از ارباب دیگر قبول اثر می کند. مانند قبول کردن زن [را] اثر ازمرد.

[قوله]: و طبیعة کلّ شیء اذا أُخذ غیر کیفیّاته، فهوالنّور الّذی یکون [ذلک] الشیء صنمه.[8]

می‌فرماید که چنانچه اطلاق طبیعت بر کیفیّات اول آمده است و همچنین اگر بدون اعتبار کیفیّات طبایع اشیاء ملاحظه کرده شود؛ مراد از «طبایع» انوار قاهره است که ارباب انواع است [[و لهذا صاحب اخوان‌الصّفا «طبایع فلکیّهٔ مدبّره» گفته است. و ارسطو گفته است: «الطبیعة هی مبدء اوّل لحرکة ما هی فیه وسکونه بالذّات.» و یحیی نحوی گفته است که این

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۴.
۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۵.
۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱.
۴. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۶ الی ۸.
۶. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۸ الی ۱۰: کدالانثی (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۱۹۹، س ۱۰، الی ۲۰۰، س ۱.

تعریف طبیعت نیست بلکه این بیان یک فعل از افعال طبیعت است]]. [۱] و قال الشّارح: [[الحقّ أنّ الطبیعة قوّة روحانیّة ساریة في الاجسام العنصریّة یفعل فیها التصویر والتخلیق و هي المدبّرة لها و مبدء لحرکاتها [۲] و سکونها بالذّات و تفعل لغایة ما اذا بلغت الیها امسکت]]. [۳] تمّ کلامه. واقول و هذا أولی و أشمل من جمیع التعریفات.

[قوله]: والمزاج الاتمّ ما للانسان. [۴]

چون وجود معتدل حقیقی محال است، بنا برآن مزاج قریب به‌اعتدال را مجازاً معتدل گفته می‌شود؛ و معنی قوله: «المزاج الاتمّ». امّا قرب اعتدالا من غیره. و ازجمله چیزهایی که دلالت می‌کند بر اعتدال مزاج انسان این است که انسان ابلق نمی‌شود چه ابلقیّت علامت بعد مزاج است از اعتدال؛ چنانچه در کتب طب مبین شده است.

[قوله]: و استدعی من الواهب کمالا. [۵]

یعنی نفساً ناطقة مجردة. چون نفس ناطقه قابل کمالات عقلیه و وهمیه و حسیه است بنا برآن او را کمال گفته است، چنانچه حق تعالی، در قرآن مجید آن معنی را که در ذات انسان است به‌امانت تعبیر فرموده است حیث قال، جل ذکره،: «إنّا عرضنا الامانة علی السّموات والارض والجبال فابین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسانُ إنّه کان ظلوماً جهولا.» [۶]

قوله: والانوار القاهرة علمت استحالة تغیّراتها، فإنّ تغیّرهم لایکون الاّ لتغیّر الفاعل — و هو نور الانوار — و یستحیل علیه؛ فلا تغیّر له و لا لها. [۷]

یعنی از حدوث نفس از نور قاهر توهم نشود که در ذات نور قاهر تغییر می‌شود، یعنی چیزی که نبود پیدا می‌شود؛ زیرا که علّت تامّهٔ انوار قاهره نور الانوار است و تغیّر در وی محال است. پس تغیّر در انوار قاهره محال است.

قوله: و انّما یحصل من بعضها الاشیاء [[کالصّور والنّفوس]] [۸] لاستعداد متجدّد لتجدّد الحرکات الدائمة. و یجوز أن یکون الفاعل تامّاً و یتوقّف الفعل علی استعداد القابل [و] بقدر الاعتدال یقبل من الهیئات والصّور الّتی ذکرناها في النّسب العقلیّة في الانوار القاهرة والوضعیّة

۱. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۶ الی ۱۸.
۲. الحرکتها (ن).
۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۹، الی ص ۴۴۰، س ۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲.
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۳۳، آیهٔ ۷۲.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۲ الی ۴.
۸. شیرازی، ص ۴۴۰، س ۹.

الّتی[1] للثوابت[2] ما یلیق.[3]

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که چون ازلاً و ابداً صور و نفوس از انوار قاهره فائض می‌شود پس انوار قاهره از یک حال به‌حال دیگر تغییر می‌نماید زیرا که حال قبل از حدوث صور و نفوس غیرآن حال است که بعد از حدوث صور و نفوس حاصل می‌شود. و تقریر جواب این است که از حدوث صور و نفوس تغیر در احوال انوار قاهر نمی‌شود، زیرا که حدوث صور و نفوس موتوف است بر حصول مزاج و استعداد جدید که از حرکات جدیدهٔ فلکیه حاصل می‌شود و از توقف فعل بر استعداد قابل اصلا تغییر و حدوث و نقصان در ذات فاعل لازم نمی‌آید، چنانچه از وجود شعاع شمس و ایصال او به‌عرض کثیف یا لطیف اصلا در ذات شمس کثافت و لطافت جدید پیدا نمی‌شود، بلکه مطلق تغییر در احوال او نمی‌شود. همچنین از فیضان صور و نفوس از انوار قاهره اصلا تغییر و نقصان در ذوات آن انوار لازم نمی‌آید، بلکه هرکدام از آن انوار را آنچه مقتضای استعداد اوست ازلاً و ابداً حاصل است، و الیه‌الاشارة بقوله تعالی: «وما منّا الاّ له مقامٌ معلومٌ.»[4] أی لا یزید ولا ینقص ما حصل لکل من‌الملائکة ماحصل لها فهو ازلیٌ و ابدیٌ لا یتغیّر ابداً. پس قابل به‌قدر اعتدال قبول می‌کند نفوس و صور را مناسب نسبتهای انوار قاهره، چنانچه در «فصل سوم» از «مقالهٔ سیم» و در «مقالهٔ اولی» نیز مذکور شده است که عالم اجسام ظلّ عالم نور است و جمیع امور جزئیه که در این عالم موجود می‌شود مناسب آن امور است که در عالم عقل.[5] و مراد از نسب عقلّیه نسب انوار عقلیه و مراد از نسب وضعیّه نسب انوار وضعیّه است که مخصوص کواکب ثابته است. و بیان این مطلوب این است که جمیع نسب عقلیه که در انوار قاهره است در افلاک به‌تدریج حاصل می‌شود و از افلاک نزول نموده در عالم عناصر حادث می‌گردد و بعد از مرور مدت معین که دور به‌آخر می‌رسد آن نسب به‌همان ترتیب از اول دور افلاک حاصل می‌شود و از افلاک به‌این عالم کون و فساد می‌رسد، و هکذا الی غیرالنّهایة. و چنانچه حوادث عالم کون و فساد مناسب نسب عقلّیه انوار عقلّیه است همچنین نسب وضعیه مناسب انوار وضعّیه است، چه کواکب ثابته به‌معاونت سیّارات مواد عنصریه را مستعد قبول صور و نفوس از عالم نور می‌کنند تا— به‌قدر استعداد از موادی— مواهب بر وی فایض می‌شود.

قوله: و یحصل من بعض‌الانوارالقاهرة و هو صاحب طلسم‌النّوع النّاطق... و هوالأب القریب... «روان بخش»، روح‌القدس، واهب‌العلم والتأیید، معطی‌الحیوة والفضیلة، علی

۱. الّتی من فی (ن).
۲. للثوابت علی (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۴ الی ۱۰.
۴. قرآن مجید، سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۶۴.
۵. ر.ک. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۱.

المزاج الاتمّ الانسانی نورٌ مجردٌ هو نورالمتصرّف فی‌الصیاصی الانسیة، و هو نورالمدبّر [الّذی] هو «اسفهبدالنّاسوت» [[ای‌البدن]][1] و هوالمشیر الی نفسه بالانانیّة[2]

این عبارت در طریق فیضان نفس ناطقه از نور قاهر بر بدن انسانی به‌غایت بدیع واقع شده است. ومراد از «صاحب طلسم نوع ناطق» جبرئیل است، علیه‌السّلام. او را «اب قریب» بدان سبب گفته‌اند که نفس واسطهٔ به‌روان از وی فائض می‌شود. «روان‌بخش» یعنی بخشندهٔ روح. «روح‌القدس» یعنی نورپاک مجرد ازجمیع. «واهِب‌العلم والتّأیید» یعنی تأیید و علم که از نورالانواربروی فایض می‌شود لازم ذات اوست‌ودایم است به‌دوام ذات او. «معطی‌الحیوة والفضیلة» یعنی حیات و جمیع فضائل و کمالات از وفایض می‌شود بر انسان. و خلاصهٔ کلام این است که از این چنین ذات مقدس نور اسفهبد بر بدن انسانی فائض می‌شود و مدبّر و متصرّف بدن انسانی می‌گردد و همان نور مشارالیه است به‌لفظ أنا و إنّی و نحن. و همین روح‌القدس به‌سبب کمال مناسبت که نفوس انبیای اولوالعزم به‌او دارند به‌نزد ایشان به‌صور مثالی بروز نموده احکام و شرایع الهی را بیان می‌کند تا انبیا هدایت سایر خلایق نمایند، چه جمیع نفوس انسانی را استعداد ادراک روح‌القدس نیست و القای معانی در قلوب اولیا و حکما نیز از روح‌القدس است. و از جمله چیزهایی که «نبی» را از «ولی» ممتاز می‌کند یکی این است که روح‌القدس به‌نزد ولی به‌صورت مثالی متمثّل شده و در عالم شهادت مدرک شده [اما] امر به‌احداث شریعت و دعوت مردم به‌صراط مستقیم نمی‌کند؛ به‌خلاف نبی که بعضی اوقات به‌صورت مثالی به‌نزد او در عالم شهادت ظاهر می‌شود و امر می‌کند او را به‌دعوت مردم و احداث شریعت. و بعضی صور مثالی که به‌بعضی اولیاء در ایام خلوات و ریاضات مابین النّوم والیقظه ظاهر می‌شود صور حسیّه یا شیطانیه می‌باشد. و بعضی اوقات نفوس کاملهٔ انسانی و بعضی از انوار عقلیه نیز به‌صور مثالی به‌نزد اولیا بروز می‌کنند. و اما ظهور روح‌القدس از برای امر نمودن به‌دعوت و احداث شریعت مخصوص است به‌بعضی انبیا، زیراکه بعضی انبیا را وحی همیشه در خواب بوده است چنانچه در کتب تواریخ و قصص مسطور است.

قوله: و لیس هذاالنّور موجوداً قبل‌البدن.[3]

یعنی نفس ناطقه قبل از وجود بدن موجود نبوده است در عالم نور اصلا، بلکه وجود بدن شرط حدوث اوست. مصنف قدس سرّه در این کتاب بر این مطلوب چهار دلیل بیان کرده است و اگرچه بر چهار رظن است ولیکن چون دلیل اول و ثانی بهترین دلایل است بنابراین در این مختصر مذکور می‌شود وآن دلایل دیگر را محافظة عن‌التّطویل ترک گردانیده است.

۱. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۲.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۰۰، س ۸، الی ص ۲۰۱، س ۴.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۵: ولیس لهذا النور وجود قبل‌البدن (ن).

قوله: فانّ لکلّ شخص ذاتاً تعلم نفسها و احوال[ها ال] خفیّة علی غیرها. فلیست‌الانوار المدبّرة [الانسیة] واحدة [[بالعدد]][1] والاّ ما علم واحدٌ [[کزید مثلا]][2] کان معلوماً للجمیع، و لیس کذا.[3]

یعنی ظاهر است که هر فرد از افراد انسانی ذات خود را می‌داند و بعضی احوال را که مخصوص او است و بر دیگران مخفی است نیز می‌داند، پس معلوم شد که جمیع نفوس «واحد بالعدد» نیست زیرا که اگر واحد بالعدد می‌بود آنچه یک نفس را معلوم می‌شد نفس دیگر نیز به‌آن علم می‌داشت؛ و اگر یک نفس را محنت یا راحت می‌رسید نفس دیگر از آن متأثر می‌شد، والتّالی باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة.

قوله: فقبل‌البدن إن کانت هذه‌الانوار موجودة [[فامّا أن یکون واحدة أو کثیرة]][4] لا یتصوّر وحدتها، فإنّها لا تنقسم بعد ذلک، اذ هی غیر متقدرة[5] ولا برزخیة حتی یُمکن علیها الانقسام [[...الاجسام والجسمانیات]][6] ولا تکثّرها، فإنّ هذه الانوارالمجردة قبل‌الصیاصی [[لا بدّ لها من ممیّز]][7] لا تمتاز بشدّة [[النوریّة و ضعفها]][8] اذ کلّ[9] رتبة من‌الشدّة والضعف ما لا یحصی ولا عارض غریب [[فإنّ‌العرض المفارق لا... یخصّصه بمادة... لکن لا [فی] مادّة للنفس غیرالبدن فلا مادّة لها قبل‌البدن ولا مخصّص]][10]... فلمّا لم یُمکن کثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف‌الصّیاصی، فلا یُمکن وجودها.[11]

می‌فرماید که چون مقرر شده که انوار مدبّره واحد بالعدد نیست پس می‌گوییم که قبل از بدن این انوار موجود نبوده است، زیرا که اگر قبل از بدن موجود بوده باشد واحد بوده است یا کثیر. نمی‌تواند بود که واحد باشد والاّ لازم می‌آید که بعد از وجود بدن منقسم شود، و این محال است، زیرا که انقسام از خواص اجسام است و انوار مجرّده نه جسم است و نه جسمانی. و کثیر نیز نمی‌تواند شد زیرا که اگر کثیر باشد ممتاز خواهد بود و ما به‌الامتیاز شدت و ضعف نور است؛ یا «عارض غریب» نمی‌تواند بود که شدت و ضعف نور باشد، زیرا که در هرمرتبه از

۱. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۵.
۲. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۶.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۵ الی ۷.
۴. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۱۱.
۵. غیر مقررة (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۱۷: جسم ولا جسمانی (ن).
۷. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۳ و ۴.
۸. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۵.
۹. فی (ن).
۱۰. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۱۰ الی ۱۳.
۱۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۷، الی ص ۲۰۲، س ۲.

مراتب شدت و ضعف نور نفوس غیرمتناهی است و عارض بدون ماده ممکن نیست و نفس منزه از ماده است. پس ثابت شد که انوار مدبّره قبل از بدن موجود نبوده است، زیرا که موجود واحد است یا کثیر.

قوله ایضاً: إن کانت موجودة قبل الصیاصی فلم یمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النّور المحض ولا اتّفاق ولا تغیّر فیه [[لوجودالفیض و استعدادالقابل لقبوله مع مقابلةالمفیض و ارتفاع المانع]][1] فتکون کاملة فتصرّفها فی الصیصیة یقع ضایعاً.[2]

یعنی اگر نفوس قبل از صیاصی موجود باشد منع نمی کند او را مانع و شاغل از عالم محض، زیرا که حجاب شاغل ازجمله توابع تعلّق بدن است، و انوار مدبّره را مجرد از تعلقات فرض کرده شده است. و در عالم مجردات امر اتفاقی نیست که موقوف باشد بر حرکات فلکیه، که کمال نفوس بوده باشد؛ زیرا که اتفاق و تغیّر در آن عالم موجب تغیر علّت تامّه است که نور محض واجب است، و چون تغیر در وی ممکن نیست پس تغیر در عالم نور محال است[4]؛ و چون [با] وجود حجاب و مانع حصول کمال در آن عالم ممکن نیست از جهت وجود فیض و استعداد قابل قبول فیض را با مقابلهٔ قابل بمفیض و ارتفاع مانع ازلاً و ابداً، پس نفوس قبل از ابدان کامل بوده باشند، و تصرف ایشان در صیاصی عبث بوده باشد؛ زیرا که مقصود از تصرف نفس در صیصیه حصول کمال است و اگر کمال قبل از تصرف حاصل شده باشد، تصرفِ صانع بوده باشد. و فعل عبثِ صانع مخالف حکمت است، پس صدور او از حکیم حقیقی ممتنع است.

قوله: ثمّ لا اولویّة بحسب الماهیّة لتخصّص بعضها بصیصیة والاتفاقات، اعنی الوجوب بالحرکات، انّما هو فی العالم الصّیاصی، فیستعدّ الصّیصیة لنور مّا بالحرکات[3]، ولیس فی عالم النّورالمحض اتّفاقٌ لتخصص ذلک الطّرف.

یعنی اگر نفوس در عالم نور ازلاً موجود باشد و بعضی نفوس به‌صیصیه متعلّق شود ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ زیرا که ازحرکات فلکیه صیاصی را در عالم کون و فساد استعداد قبول نفس حاصل می‌شود؛ و در عالم نور محض چیزی که مستدعی تخصیص بعضی نفوس به‌صیاصی بوده باشد موجود نیست. و چون وجه تخصیص پیدا نشد ترجیح بلامرجح لازم آمد.

قوله: و ما یقال «أنّ المتصرّفات یسنح لها حالٌ موجبٌ لسقوطها عن مراتبها» [[و هبوطها عن مراتبها موجبٌ لتعلقها بالابدان]][5] کلامٌ باطلٌ، اذ لا تجدّد فی ما لیس فی العالم الحرکات والتغیّرات.[6]

۱. شیرازی، ص ۴۴۵، س ۱۲ و ۱۳.
۲. حک. کربن ۲. ص ۲۰۲، س ۳ الی ۵.
۳. بالحرکة (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۲، س ۵ الی ۸.
۵. شیرازی، ص ۴۴۶، س ۱.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۰۲، س ۸ و ۹: والتعلقات (ن).

۱

حکما گفته‌اند که وجه تخصیص بعضی نفوس به‌صیاصی سقوط آن نفوس از مراتب عقلیه است که در آن عالم داشته است. که آن سقوط و هبوط از آن مراتب موجب تعلق به‌ابدان شده است، و این کلام باطل است؛ زیرا که تجدد در عالم مجردات موجب تجدد نورالانوار است؛ و چون تجدد و تغیّر در نورالانوار محال است، پس در جمیع انوار محال است. قال‌الشّارح: [[و انت اذا تأمّلت هذه‌الحجج بأسرها، فإنّک لاتجد فیها حجّة برهانیّة بل کلّها اقناعیات[1] و مبتنیة علی ابطال‌التناسخ]].[2] و چون دلایل ابطال تناسخ ضعیف است پس این دلایل به‌مطلوب نمی‌رساند. ثمّ قال‌الشّارح: [[و ذهب افلاطون الی قدم‌النّفوس و هوالحقّ الّذی لا یأتیه‌الباطل من بین یدیه ولا من خلفه بقوله علیه‌السّلام: «الارواحُ جنودٌ مجنّدةٌ». فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف، و قوله علیه‌السّلام: «خلق[الله] الارواح قبل‌الاجساد بألفی عام.» و انّما قیّده بألفی عام تقریباً الی افهام‌العوام. و الاّ فلیست قبلیّة‌النفس علی‌البدن متقدّرة محدودة بل هی غیر متناهیّة... و تمسّک افلاطون فی‌الاحتجاج علیه بأنّ علّة وجودالنّفس ان کانت موجودة بتمامها قبل‌البدن‌الصالح لتدبیرها فتوجد قبله لاستحالة تخلّف‌المعلول عن‌العلة‌التّامّة، وأن لم یکن موجودة بتمامها قبل‌البدن بل به یتمّ توّقف‌وجودها علیه[3] لکونه علی هذاالتّقدیر جزء علّة وجودها او شرطها، لکنّها لا یتوّقف علیه، والاّ وجب بطلانها ببطلانه لکنّها لا یبطل [ببطلانه] للبراهین الدّالة علی بقائها ببقاء علّتهاالفیّاضة]].[4] هذا کلامه رحمه‌الله. و این حجّت تمام نیست و به‌مطلوب نمی‌رساند، زیرا که می‌تواند بدن شرط حدوث نفسی باشد نه شرط بقا، و از باطل شدن شرط حدوث ابطال بقای او لازم نمی‌آید، مانند بنا و بنّا که از بطلان شرط حدوث بنا که بنّاست ابطال بنا لازم نمی‌آید. و آنچه به‌حدس صحیح و فکر عمیق بعد از تدبّر و تفکّر کثیر به‌این ضعیف ظاهر شده است این است که نفس ناطقه قبل از این نفس انسانی به‌بدن جسمانی دیگر متعلّق نبوده است، زیرا که اگر قبل از این بدن به‌بدن دیگر متعلّق بوده باشد، می‌گوییم که ازلا به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق است یا نه؛ اگر ازلا به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق بوده باشد لازم می‌آید که ابداً نیز به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق باشد، زیرا که اگر ازلا به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق بوده است پس البته علّت تامّهٔ وجود ابدان غیرمتناهی موجود است، والاّ تخلّف معلول از علّت تامّه لازم می‌آید، پس ابداً نیز به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق بوده باشد به‌وجود علّة‌التّامه، والثّانی باطل، زیرا که نفوس کامله در علم و عمل ممکن نیست که به‌عالم ظلمات منجذب شود به‌سبب عدم مناسبت ایشان به‌عالم ظلمات، کما سیجیء بیانها فی‌المعاد، انشاءالله تعالی؛ و اگر ازلا به‌ابدان غیرمتناهی متعلّق نبوده است پس نفس حادث است زیرا که امتیاز افراد یک

۱. اقناعیة (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۴۷، س ۱۶ و ۱۷.

۳. فهو علتها (ن).

۴ شیرازی، ص ۴۴۹، س ۱۸، الی ص ۴۵۰، س ۸.

نوع از همدیگر بدون عوارض ممکن نیست. و در عالم نور عوارض ممتنع است؛ و أیضاً چون امتیاز مجرّدات از همدیگر به‌صور است— زیراکه در عالم معنی و عالم نور محض تعدّد و کثرت ممکن نیست— پس می‌گویم که اگر این صور عالم جسمانی بوده باشد حدوث نفس ثابت می‌شود، و اگر صور عالم مثال بوده باشد نیز لازم می‌آید که قبل از بدن معین انسانی به‌بدن جسمانی دیگر متعلّق نبوده باشد، پس بر هر دو تقدیر لازم آمد که قبل از بدن معین انسانی به‌بدن دیگر جسمانی متعلّق نبوده است. و قوله علیه‌السّلام: «الارواح جنودٌ مجندةٌ» و «خلق [الله] الارواح قبل‌الاجساد بالفی عام» مؤیّد این معنی است که نفوس در عالم مثال به‌صور مثالی ازلا موجود بوده است و بعد از ابدان مناسب آن نفوس به‌جذب ابدان، نفوس در این ابدان متصرف شده است تا آنچه در وی بالقوّه[1] است به‌فعل آورد. عهد روز میثاق که در «قرآن مجید» مذکور شده است اگر به‌ظاهر حمل کرده شود— چنانچه اکثر مفسرین گفته‌اند— بدون تأویل نیز به‌عالم مثال ثابت می‌شود که چون ابدان مثالی به‌سبب کمال لطافت مانع ادراک حقّ حقیقی به‌طریق اجمال نبوده است، بنابرآن جمیع نفوس به‌وجود اله، سبحانه و تعالی، عالم بوده‌اند، لهذا در جواب: «الستُ بربکم»[2] اقرار به‌عبودیت خود و الهیت حقّ، جلّ وعلا، نموده‌اند؛ و بعد از حدوث ابدان جسمانی که مشتمل است بر قوای ظلمانی اکثر نفوس از مبدأ غافل شده به‌عالم ظلمت میل نموده به‌جهالات مرکبه مبتلا شده‌اند[3] زیراکه حجاب میان نفس و عالم نور به‌واسطهٔ تعلق به‌بدن به‌غایت قوی و شدید شد، کما قال‌الله تعالی: «وجعلنا من بین ایدیهم سدّاً و من خلفهم سداً»[4] الآیة. و به‌خاطر نرسد که چون ابدان مثالی الطف بوده است از ابدان جسمانی، و مانع ادراک حق حقیقی نبوده است، پس غرض از تعلّق به‌بدن جسمانی چه‌چیز بوده باشد؛ بلکه تعلّق به‌بدن جسمانی مانع ادراک حقّ است به‌سبب غلبهٔ قوای ظلمانی. و بر این تقدیر تعلّق او به‌بدن جسمانی عبث بوده باشد زیراکه اگرچه ابدان مثالی الطف است از ابدان جسمانیه و مانع ادراک حق نیست، ولیکن ادراک حقایق اشیاء علی سبیل‌التفصیل بدون ابدان جسمانی ممکن نیست به‌سبب آنکه به‌وسیلهٔ ابدان مثالی به‌طریق اجمال معلوم بود که حق‌تعالی موجود است؛ امّا ادراک کیفیّت وجود او و کیفیّت افاضهٔ جود او بر ممکنات و ادراک حقایق جمیع ممکنات علی‌التفصیل، موقوف است بر وجود بدن جسمانی که قابل و حامل قوای نوریّه و ظلمانیّه است. پس شخصی که در ازل به‌سعادت او حکم شده است قوای نوریّهٔ او بر قوای ظلمانیه غالب می‌شود و ادراک حقایق اشیاء نموده به‌عالم نور و سرور انتقال می‌کند. و شخصی که به‌شقاوت او حکم شد قوای ظلمانیه او را

۱. بالقول (ن).
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۷۱.
۳. کرده‌اند (ن).
۴. قرآن مجید، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸.

به‌عالم ظلمت و دهشت جذب می‌کند. و«لهم فیها زفیرٌ و شهیقٌ.»[1] [و] «خالدین فیها لا یخفّف عنهم العذابُ»[2] والله الهادی الی سبیل الصّواب. و بودن آدم و حوّا در بهشت و خوردن گندم و هبوط نمودن به‌این عالم نیز تعالی مثال ثابت می‌شود اگر معنی ظاهر کلام مجید بدون تأویل اراده کرده شود[3]؛ زیرا که عالم مثال مشتمل است برطبقات جنان و نیران. و مظاهر طبقات جنان افلاک و مظاهر طبقات نیرا [ن] جو آن است. و آدم و حوّا یعنی نفوس ایشان ازلاً در طبقه‌ای از طبقات جنان که از عالم مثال است از لذات متلذذ بوده است. و بعد از حدوث ابدان به‌مناسبت آن نفوس، بی‌اختیار آن نفوس —مانند جذب آهن به‌مغناطیس— به‌آن ابدان منجذب شده است. و معنی حقیقی بودن آدم و حوّا در بهشت، و هبوط ایشان به‌این عالم، در «مقالهٔ پنجم» مفصلاً بیان خواهد شد، انشاءالله تعالی.

قوله:

فصل[4]

این فصل در بیان حواس خمس ظاهر است.

قوله: الانسان و غیره من الحیوانات الکاملة الخلقة... اللمس و الذّوق والشّمّ والسّمع والبصر.[5]

«کاملة الخلقة» از آن جهت قید کرده است که بعضی حیوانات ناقصة الخلقة را بعضی حواس نمی‌باشد؛ مانند عقرب که می‌گویند که او را حاسهٔ بصر نمی‌باشد. و قوت لامسه قوتی است ساری در تمام بدن که نفس ناطقه به‌وسیلهٔ آن ادراک می‌کند حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ثقل و خفت و ملاست و خشونت و صلابت ولین را. و حکما را خلاف است در این که یک قوت مدرک این اشیا است یا قوای متعدده است. مذهب جمهور و اهل تحقیق این است که یک قوت است که آن را لامسه می‌گویند، و بعضی گفته‌اند که قوای متعدده است که ساری است در تمام بدن و هریک موجب ادراک یکی ازین اشیا است، و این اختلافات در کتب مبسوطه ازتصانیف شیخ ابوعلی‌سینا و شیخ ابونصر و شیخ مصنف مثل «تلویحات» و «مطارحات» مفصلاً مذکور شده است. و قوت ذائقه قوتی است مرتب در عصب مفروش برجرم لسان که نفس به‌وسیله او مدرک طعوم است از اجسام به‌وسیلهٔ رطوبت که در لسان است

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۱۰۹.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۵۸.
۳. می‌شود (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۳، س ۵.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۳، س ۷: الانسان... الکاملة خُلق له.

به‌سبب تماس آن شیء به‌جرم لسان. و قوت شامه قوتی است که مرتب است در دو زائدتی دماغ که مشابه سر پستان است و چون هوائی منفعل[1] به کیفیت رایحه به‌او می‌رسد نوراسفهبد به‌وسیلهٔ او ادراک رایحه می کند. و قوه سامعه قوتی است مرتب در عصب مفروش در سطح باطن صماخ که گاه هوای منفعل[1] به کیفیت صوتی به‌آن موضع می‌رسد نفس به‌وسیلهٔ او ادراک اصوات می کند. و قوت باصره‌قوتی است مرتب در عصب مجوف که هرگاه جسم نورانی یا منور در مقابل او می‌آید نفس ناطقه به‌وسیلهٔ آن قوت ادراک صورت او می کند به اشراق حضوری به‌انطباع صورت او در عین و نه به‌وصول شعاع از عین به‌آن صورت، کما سیجیء حقیقته انشاءالله. مخفی نماند که برهان عقلی بر انحصار حواس در این پنج قائم نشده است و حکما از آثار و احکام و افعال خارجی حکم به‌وجود این پنج حس نموده‌اند. می‌تواند بود که حواس دیگر نیز باشد که ما را علم به‌وجود او نباشد.

[قوله]: و محسوسات البصر أشرف... والمسموعات ألطف.[2]

زیرا که محسوسات بصر انور است از اشیای منور و ازجملهٔ مسموعات اصوات موسیقی است که نفس را مشتاق عالم نور می کند زیرا که این اصوات مثل اصوات مُثُل نوریه است و شبه به‌شبیه جذب می کند البته. و لهذا حکمای الهی را توجه تمام به‌نغمات موسیقی بوده است و در اوایل حال سالک را به‌غایت مفید است، چنانچه در آخر کتاب مذکور خواهد شد. و حیوانات کاملةالخلقة را پنج حس دیگر است که حکمای مشائین آن را بیان کرده‌اند: یکی حس مشترک است و آن قوه در مقدم تجویف اول دماغ است و او ترکیب می کند صور محسوسات را، و حکم می کند که این امر ابیض همان امر شیرین است مثلا، و اسناد حکم به‌حس مشترک به‌طریق مجاز است نه حقیقت است؛ زیرا که حاکم در حقیقت نور مدبّر است به‌وسیله حس مشترک. چنانچه مدرک مبصرات و مسموعات و مشمومات و ملموسات و مذوقات نور مدبّر است به‌وسیله آن آلات، و این حکم مخصوص حس مشترک است، و از همین حکم نمودن بر امور مختلفه، استدلال نموده‌اند بر وجود حس دیگر که غیر خواس خمس بوده باشد. زیرا که چشم نمی‌تواند شنید و گوش نمی‌تواند دید و بینی نمی‌تواند شنید و چشید، پس معلوم شد که ادراک این امر که این ابیض همان امر شیرین است به‌وسیلهٔ قوت دیگر است. و به‌وسیلهٔ حس مشترک نقطهٔ جوّاله متحرک به‌سرعت دایره می‌نماید و قطره نازله خط مستقیم. و سبب آن این است که آنچه مقابل باصره است نقطه یا قطره است، و چون به‌سرعت حرکت می کند بنابرآن هرمرتبه که نقطه یا قطره مقابل باصره می‌شود حس مشترک ترکیب می کند نقاط و قطرات [ر]ا، و یک نقطه دایره و یک قطره مستقیم می‌نماید؛ و دویم خیال است

۱. میگفت (ن)، شیرازی، ص ۴۵۲، س ۱۹: الهوا المنفعل...
۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۴، س ۱ الی ۳.

و آن قوت مرتب است در آخر تجویف اول دماغ. و خیال خزانهٔ جمیع صور مشترک است که از حس مشترک غایب می‌شود و خیال قابل آن صور است. و فرق میان حس مشترک و خیال [این] است که صور حس مشترک مشاهده می‌گردد و صور خیال مشاهده نمی‌شود، و لهذا آنچه در بیداری و خواب دیده می‌شود مشاهده است، و آنچه در بیداری تخیل کرده می‌شود مشاهده نیست، و سیجیء تحقیق ذلک انشاءالله؛ و سوّم واهمه است و آن قوت مرتب است در تجوف اوسط دماغ که حکم می‌کند بر محسوسات به‌معانی جزئیهٔ غیرمحسوسه. مثل ادراک نمودن گربه معنی را از موش که آن معنی او را، باعث می‌شود بر طلب موش، و ادراک نمودن موش معنی را از گربه که او باعث می‌شود بر گریختن او از گربه. و همین قوت است که بدو گوسفند را برمحبت بچهٔ خود و گریختن از گرگ و شیر باعث می‌شود. و این قوت در حیوانات دیگر از غیر از ایشان به‌غایت قوی می‌باشد، و در انسان منازع قوت عاقله است. از افراد انسانی شخصی که به‌دنیا و به‌مال و جاه بیشتر متوّجه است قوت واهمهٔ او غالب‌تر است بر قوت عاقله. و آنکه دل او خواهان لذات عقلیه است و وجود [و] عدم لذات حسیّه و مال و جاه نسبت به‌او برابر است، قوهٔ عاقلهٔ او بر قوهٔ واهمه غالب است و مجاهدات نفسانی و ریاضات بدنی و اکتساب علوم یقینی موجب تقویت قوّت عقلیه است، چهارم مخیّله است و او در تجویف اوسط دماغ است، و این قوت تفریق و تفصیل می‌کند و جمع می‌کند اجزای انواع مختلفه را مثل انسان بی‌سر و انسان شاخدار؛ و این قوه را به‌اعتبار توجه او به‌حسیات[1] متخیّله، و به اعتبار توجه او به‌معقولات متفکره می‌گویند، چه اگر مستعمل او قوت واهمه باشد متوجه ادراک محسوسات می‌شود، و اگر مستعمل او قوت عقلیه باشد به‌استنباط علوم و صناعات و ادراک معقولات میل می‌کند. و شک نیست که در بعضی اوقات قوت واهمه مستعمل اوست و در بعضی اوقات قوهٔ عاقله در شخصی که متوسط در فضیلت بوده باشد. و اما اشقیا که به‌سباع و بهائم مناسبت تمام دارند، همیشه قوت واهمهٔ ایشان مستعمل قوه متخیله است، الّا ماشاءالله؛ پنجم حافظه است و او در تجویف آخر دماغ است، و این قوه خزانهٔ احکام وهمیهٔ تخیّلیه است چنانچه خیال خزانهٔ حس مشترک است.

قوله:

فصل[2]

این فصل دربیان این است که مثال هرصفت ازصفات نفس ناطقه در بدن موجود است؛ یا عالم اصغر مشتمل باشد بر مثل جمیع اموری که عالم اکبر بر آن مشتمل است؛ زیرا که

۱. بحساب (ن).
۲. مک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۵.

انسان که عالم اصغر است مثال عالم ربوبیّت است که عالم اکبرست؛ و به‌مذهب مشایخ صوفیه انسان مجموعهٔ کثایف مِلکی و لطایف ملکوتی است، چه به‌اعتبار بدن، اخس جمیع موجودات است و به‌اعتبار نفس، اشرف از جمیع است؛ پس اشرف از جمیع است؛ پس آنچه در عالم ربوبیّت است درانسان هست، زیرا که عالم ربوبیّت مجموع اجسام ومثال وعالم نورست؛ و عالم [ا]کبر عبارت از عالم ربوبیّت است، و انسان نمودار مجموع عالم جسمانی و عالم مثالی و نورست؛ و لهذا گفته‌اند که انسان مظهر اسم الله است، چه اسم الله شامل جمیع اسمائی است که آن عالم ربوبیّت است. و چون عالم ربوبیّت معنی است، شامل جمیع موجودات [است] پس در حقیقت نورالنّور، بحرالمعانی آن معنی است. و هستِ مطلق و حقِ حقیقی اوست، وحده لاشریک له. و آنچه مادون او است از عالم تعیّن و وجود فرع وجود اوست و هوالقیّوم بذاته و ماسُوّم من المعانی والصّورالّتی بمنزلة اجزائه، فهو قائمٌ به، فهوالموجود بالوجودالاصلی وغیره موجودالظّلّی، جلّ جلاله وعمّ نواله.

قوله: فاذاعلمت أنّ‌النّور فیاضٌ لذاته، و أنّ له فی جوهره محبّة لسنخه[1] [[و اذ کان ذلک فی العالم‌الاکبر فیلزم مثله فی العالم‌الاصغر]][2].

«سنخ» درلغت به‌معنی اصل است. یعنی چون معلوم شد که در عالم اکبر که عالم نور است نورالانوار و انوار قاهره فیاض است لذواتها بر ماتحت خود، زیرا که از غایت نور و سرور دائمی که لازم انوار عالیه است ازلاً و ابداً از ایشان بر ماتحت فیوض می‌رسد و ایضاً انوار قاهره را محبّت مفرط است به‌مافوق که نورا[لا]نوار است، کمابینا سابقاً. پس باید که درعالم اصغر بر مثال آن باشد تا ظلّ به‌مُظِلّ مطابق افتد. و تفصیل این اجمال آنکه تعلق نفس به‌بدن مانند تعلق جرم به‌مُثل، و تعلق عرض به‌محل نیست، زیرا که نفس مجرد از ماده است و این نوع از تعلق اقتضای ماده می‌کند؛ و نه مثل تعلق علت به‌معلول است، زیرا که نفس بعد از فنای بدن موجود می‌ماند، بلکه تعلق نفس به‌بدن تعلق شوقی عشقی است که از غایت مناسبت به‌بدن پیداست. و این علاقه فوقیه اقتضا نموده است که به‌اعتبار محبت نفس به‌مافوق او یک قوه بر بدن فایض شود و به‌اعتبار قهر او ماتحت را یک قوت دیگر بر بدن فایض شود تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، پس قوهٔ شهوی و غضبی به‌ازای محبت به‌مافوق و قهر ماتحت پیدا شده است.

قوله: فیلزم من‌النّورالاسفهبد فی‌الصیاصی‌الغاسقة بسبب قهره قوّةٌ غضبیّةٌ[3] [[بها یهرب عن‌المضار ویدفعها]][2] و بتوسّط محبّته قوّةٌ شهوانیّةٌ[4] [[بها یطلب المنافع و یجلبها]].[5]

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۸ و ۹.
۲. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۷.
۳. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۹ و ۱۰.
۵. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۲.

یعنی چون نور فیاض لذاته است بر ماتحت و در جوهر او محبّت است به‌مافوق، پس لازم می‌آید که از نور اسفهبد انسانی به‌اعتبار قهر او ماتحت را قوت غضبی و به‌اعتبار محبّت او مافوق را قوت شهوی بر بدن فایض شود. و مراد به‌مافوق ربّ نوع است که آن را روح‌القدس گویند. و غرض از وجود قوت شهوی این است که جذب بکند چیزی را که ملایم باشد. غرض از وجود قوت غضبی دفع نمودن امر ناملایم است.

قوله: و کما أنّ‌النّورالاسفهبد یشاهد صوراً برزخیة، [فیعقلها] و یجعلها صوراً عامّة [نوریّة] [[کذلک]][1] تلیق بجوهره، کمن شاهد زیداً و عمراً و أخذ منهما للانسانیّة صورة عامة تحمل[2] علیهما و علی غیرهما، یلزم فی‌صیصیته قوّة غاذیة... ولو لا هذه، لتحلّل بدن‌ـ الانسان.[3]

قوت غازیه مناسب قوت عقلیه است که مختلفات را جمع می‌کند و یک معنی از آن اخذ می‌کند، چنانچه افراد انسان را می‌بیند و حمل می‌کند صورت انسانی را که یک امر شامل جمیع افراد است. و فایدهٔ قوت غاذیه این است که اگر این قوت نمی‌بود بدن به‌تحلیل می‌رفت؛ زیرا که موجب بقای بدن غذاست که از اشیای مختلفه حاصل می‌شود.

قوله: و کما أنّ فی‌سنخ النّورالتّامّ أن یکون مبدأ لنور آخر، [[فیّاض لذاته]][4] فیحصل منه فی صیصیّته قوةٌ توجب صیصیة أخری ذات نور، و هی‌المولّدة الّتی بها بقاء نوع ما لم یتصوّر[5] بقاء شخصه، فتقطع قدراً من‌الـمادّة لیکون مبدأ لشخص آخر.[6]

یعنی قوت مولده مناسب قوت عقلیه است که در نور جوهری مجرد موجب حصول نور دیگر است، چنانچه مذکور شد که بعضی انوار علت بعضی است و این قوت جدا می‌کند مقدار معین از ماده را [که] اخلاط و آخر هضوم[7] است و آن موجب وجود شخص دیگرمی‌شود. و حکمت در وجود این قوت بقای نوع است.

قوله: و کما أنّ من سنخ[8] النّور أن یزداد بالانوارالسّانحة و یستکمل بالهیئات‌النّوریّة و یخرج من‌القوّة الی‌الفعل،[9] فیحصل منه للصیصیّة قوّة توجب‌الزّیادة فی‌الاقطار علی...

۱. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۶.

۲. و یحمل صورة الانسانیّة (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۱۰، الی ص ۲۰۵، س ۳.

۴. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۴.

۵. یتصورها (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۴ الی ۷.

۷. هضوم (ن).

۸. فی السنخ (ن).

۹. الفعل خرجه (ن).

[[تناسب طبیعی لیبلغ کمال‌النّشو]] [1] و هی‌النّامیة[2].

[[یعنی قوت نامیه مناسب قوت عقلیه است که در نور مدبّر است و آن زیاده شدن نور است به‌ورود انوار سانحه از نورالانوار و هیئات نوریه از انوار قاهره و حاصل شدن کمالات عقلیه؛ و انتقال نمودن از یک‌مرتبه به‌مرتبهٔ دیگر به‌حصول هیئات نوریه است [تا] آنچه در وی بالقوه است به‌فعل آید. و این قوت نامیه [که] از نفس بر بدن فایض شده است، مناسب آن قوت [است] و زیاده می‌کند صیصیه را در اقطار ثلاثه بر تناسب طبیعی تا صیصیه به کمال نشو رسد. و حکمت در وجود این قوت رسیدن صیصیه به کمال نشو است تا این کمال صوری مناسب کمال معنوی نفس ناطقه بوده باشد. و اما فایدهٔ قیود این است که از اقطار ثلاثه زیادات صناعی خارج شد، زیرا که زیادات صناعی در اقطار ثلاثه نمی‌باشد و از تناسب طبیعی وَرم خارج شد و از کمال نشو، سمن از تعریف خارج [شد]. و فرق بین «النّامیه» و «الغاذیه» این است که غاذیه تحلیل می‌کند غذا را و شبیه می‌کند به‌اجزای آن عضو که غذا به‌او می‌رسد. و نامیه اجزای بدن [را] زیاده می‌کند در اقطار ثلاثه]] [3].

[قوله]: ثم یخدم‌الغاذیة [جاذبة] تأتیها بالمدد، و ماسکة [4] تحفظه... و هاضمة [5] [تهرّئه و] تعِدّه [للتصرّف] و دافعة [6] لما [لا] یقبل‌المشابهة [7] [[مع المغتذی]] [8].

[[قوای ثلاثهٔ مذکوره را رؤسای ثلاثه و این قوت اربعه را خوادم اربعه می‌گویند. و عمل جاذبه جذب بدل مایتحلل است تا غذا به بدن برسد. عمل ماسکه حفظ آن اخلاط [است] که بر بدن وارد می‌شود]] [9] چه تصرف قوای ثلاثه بدون حفظ اخلاط ممکن نیست. و عمل هاضمه طبخ نمودن غذا و مستعد ساختن غذا است از برای تصرّف غاذیه. و عمل دافعه دفع نمودن ادناس و اخلاط است که مناسب خلاصه غذا نباشد. المراد من قوله: «لِما لا یقبل‌المشابهة للمتغذّی»، أنّه یدفع ما لا یقبل‌المناسبة والقابلة مع خلاصةالاخلاط. و جمیع نباتات و حیوانات در این هفت قوت با انسان شریک است و این قوا را قوای ظلمانیه و نباتیّه می‌گویند. و حواس خمس ظاهر و قوای باطنه را که مدرک معقولات است قوای نوریه و روحانیه و انسانیه می‌گویند؛ و مرجع آن قوا به‌قوتی است که آن را قوت عاقله می‌گویند. به‌این قوای نورانیه و

۱. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۴.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۷ الی ۹.
۳. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۵ الی ۱۹.
۴. الماسکة (ن).
۵. الهاضمة (ن).
۶. الدافعة (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۹ الی ۱۱.
۸. شیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱.
۹. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱ الی ۱۳.

ظلمانیه سید کائنات، علیه‌وآله صلوة‌الله، اشاره فرموده است که بر هر عضو از اعضای انسان یک ملک موکل است که حرکت و سکون و جمیع اعمال آن عضو از آن ملک است، چه آن حضرت از برای تفهّم عوام آن قوای معنوی را به‌ملک تعبیر فرموده است.

قوله: و هذه‌القوی فروع النّورالاسفهبد فی صیصیته، [والصیصیة] صنمٌ للنورالاسفهبد.[1]

و چنانچه جمیع صیاصی انسیه اصنام رب‌النوع است، همچنین بر صیصیهٔ انسیه صنم آن نور اسفهبد است که مدبّر است؛ و نور اسفهبد را صنم دیگر غیر ازو نیست، چنانچه رب‌نوع را غیر از جمیع افراد آن نوع اصنام دیگر نیست.

قوله: فیحصل هذه‌القوی منه باعتبارات.[2]

بعضی قوا به‌اعتبار محبّت به‌مافوق و بعضی به‌اعتبار قهر ماتحت و بعضی به‌اعتبارات و جهات عقلیهٔ دیگر.

قوله: یدلّ علی تغایرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض... و اختلال بعضها عند کمال بعض.[3]

یعنی چون بعضی قوا که غاذیه و نامیه باشد قبل از بعض موجود می‌شود که مولده است، و مولده بعد از نامیه و غاذیه موجود می‌شود و از کمال بعض قوا اختلال در بعض قوا می‌شود، چنانچه از کمال قوت[4] نامیه اختلال در قوت غاذیه می‌شود، اختلاف آثار و اختلال بعض قوا از کمال بعض دلالت می‌کند بر تعدد قوا زیرا که از واحد بسیط صدور آثار مختلفه ممکن نیست.

قوله: والانسان استوفی قوی‌الحیوان والنباتات[5] [[وزاد علیهما بالکمالات‌العقلیّة... فهو نسخةٌ مختصرةٌ من‌العالم‌الاکبر... فمن عرف نفسه... فقد احاطة بالموجودات علماً.]][6]

این عبارت از افلاطون منقول است. سید کائنات، علیه وآله افضل‌الصلواة و اکمل‌التحیّات فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» و قوله تعالی: «قل‌الروح من امر ربی.»[7] اشاره به‌این معنی است که در نفس ناطقه قابلیت کمالات علمی و عملی و قطع جمیع حجب نوریه می‌تواند نمود؛ به‌خلاف انوار قاهره که از مقامات خود ترقی نمی‌توانند کرد. الیه الاشارة بقوله تعالی: «ومامِنّا الاّ [له] مقامٌ معلومٌ»[8] سبحان‌الله، بیچاره آدمی که در این

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۱۲، الی ص ۲۰۶، س ۱: صنم له (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۲ و ۳.
۴. قوی (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۳.
۶. شیرازی، ص ۴۶۱، س ۹ الی ۱۱.
۷. قرآن مجید، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۸۸.
۸. قرآن مجید، سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۶۴.

عالم از برای تجارت آمده است تا آنچه در وی بالقوه است به‌فعل آورد؛ از غایت غلبهٔ قوای ظلمانی، [و] میل به‌لذات جسمانی، مبدأ و معاد خود را فراموش کرده به‌چیزی که او را از مقصد بعید می‌کند مشغول گشته است. چنانچه حق، جلّ وعلا، می‌فرماید: «والعصر. انّ‌ـ الانسان لفی خسر.»[1] الی آخِرالسورة. و مولوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد رومی قدّس سره، به‌این معنی اشاره می‌فرماید که:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی — از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت — بود اطلس، خویش را بردلق دوخت[2]

قوله:

فصل[3]

در این فصل بیان می‌کند مناسبت روح حیوانی را به‌نفس ناطقه؛ و بیان می‌کند که حواس باطن پنج نیست؛ و بیان می‌کند حقیقت صور مرایا و صور خیالی را.

قوله: النورالاسفهبد لا یتصرّف فی‌البرازخ الاّ بتوسّط مناسبة مّا [و] هی ماله مع... الرّوح... اذ فیه من‌الاعتدال والبعد عن‌التضادّ ما یشابه‌البرازخ العلویّة.[4]

چون نور اسفهبد در کمال نورانیّت و لطافت است و برزخ در کمال ظلمت و کثافت، بنا بر آن نور اسفهبد در وی تصرف نمی‌تواند کرد، مگر به‌وسیلهٔ روح حیوانی— که متوسط است در لطافت و کثافت— زیرا که شیء در ضد خود تصرف نمی‌تواند؛ بلکه تصرف می‌کند در چیزی که به‌او فی‌الجمله مناسبت بوده است به‌صیصیهٔ ظلمانی. و حقیقت روح حیوانی این است که روح حیوانی بخار حار لطیف شفاف است که حاصل می‌شود از لطافت و خلاصهٔ اخلاط بر نسبت فاصله[ای] که مخصوص اوست. و منبع این روح تجویف أیسر قلب است، چه دم منجذب از کبد به‌قلب چون به‌تجویف أیمن قلب می‌رسد به‌حرارت قلب حار می‌شود و جدا می‌شود از آن دم بخار و سریان می‌کند در تجویف أیسر قلب و بعد از سرایت نمودن حرارت به‌تجویف أیسر در وی آن بخار از حال اول تغییر یافته روح حیوانی لطیف شفاف مشابه به اجرام سماوی می‌شود در لطافت و نورانیّت و شفافیّت. و این روح و نورانیت و اشتعال مانند سراج است که موضوع است در تجویف أیسر قلب. فتیلهٔ او بخار ساریه است [و] از تجویف أیمن می‌رسد، چنانچه مذکور [شد]، و دهن او منجذب از کبد است به‌جانب او، و حس و

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۰۳، آیهٔ ۲ و ۳.
۲. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده پنداشت و در رسنها پیچیده ببغداد آورد.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۵.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۸ الی ۱۰.

حرکت در اعضا نور او است و حیات ضوء اوست و شهوت حرارت اوست و غضب دخان اوست. و این روح حامل قوت حس و حرکت است و چنانچه به‌نور چراغ تمام خانه روشن می‌شود، همچنین به‌نور این، روح حامل قوت حس و حرکت است و حیات بدن به‌وصول دم منجذب از کبد است. روح حیوانی که نزله از دهن است و موت بدن به‌اتمام دهن را به‌وقوع شده، در بخاری دهن و عدم وصول دهن روح واقع می‌شود و بعضی اوقات به‌فساد موضع و منع دهن که کبد است به‌وقوع می‌آید وگاه به‌فساد دماغ، زیرا که این روح چون به‌دماغ می‌رسد، بر دماغ حرارت کم می‌شود، معتدل می‌گردد و چشم از وی قوت بصر می‌پذیرد وگوش از وی سمع، و هکذا جمیع‌الحواس. پس روح حیوانی مانند مرکب[1] نور اسفهبد است. و مصنف قدّس سره، در «تلویحات» گفته است که: «اغذیه که وارد می‌شود بر بدن، متولد می‌شود از آن اغذیه در کبد، اخلاط اربعه؛ یعنی دم و صفرا و بلغم و سودا؛ و از خلاصه و لطیف این اخلاط اعضا پیدا می‌شود؛ یعنی کثیف این اخلاط جزو بدن می‌گردد. و این روح حامل جمیع قوای بدنیه است از محرکه و مدرکه و بیانیه، که قوای سبعهٔ ظلمانیه است. و این روح را به‌اعتبار انبعاث او را [از] قلب روح حیوانی می‌گویند، و این روح منبعث از قلب به‌توسط عروق ضوارب — که آن را شرائین نیز می‌گویند — منقسم می‌شود بر جمیع اعضا؛ از آن جمله آنچه متصاعد به‌دماغ می‌شود بعد از وصول به‌دماغ — به‌سبب برد مزاج دماغ — معتدل می‌گردد و قبول می‌کند قوت حس و حرکت ارادیه [را]. و این روح از دماغ متوزع می‌شود بر اعضای حس و حرکت ارادیه و به‌هر عضو که می‌رسد اکتساب می‌کند مزاج آن عضو را. و به‌واسطهٔ آن مزاج مکتسب، استعداد قبول قوت مخصوصهٔ آن عضو، او را پیدا می‌شود. و این روح متوزع از دماغ را — بر اعضای حس و حرکت — روح نفسانی می‌گویند. از روح حیوانی آنچه از قلب به کبد رو آورده — یعنی عروق غیرضوارب — منبعث می‌گردد و به‌سبب مزاجی که او را در آن محل حاصل می‌شود، مستعد قبول قوای بیانیه گشته، متوزع می‌شود بر جمیع اعضا؛ [و] آن را روح طبیعی می‌گویند.» این است خلاصهٔ چیزی که مصنف در «تلویحات» فرموده است.[2]

قوله: و فیه من‌الاقتصاد ما یظهر عنده‌المثال، فإنّ‌المقتصدالصّافی له ذلک، و غیره... یصیر مظهراً للمثال بتوسطه.[3]

بیان این به‌مناسبت این است که چون روح حیوانی به‌دماغ می‌رسد و تردد می‌کند در تجاویف باردهٔ دماغ، معتدل می‌شود مزاج او، و تقلیل می‌یابد شفافیت او و حادث می‌شود در وی صفا — مانند صفای آب که به‌سبب صفا قابل ظهور صور مثالی می‌گردد — پس ظاهر

۱. مرکب وا که (ن).
۲. ر. ک. سهروردی، تلویحات، الفنّ‌الثانی، نسخهٔ خطی، برلین ۵۰۶۲، ظهر برگ ۶۲، س ۱۴ تا ۲۰.
۳. حکـ. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۱ و ۱۲.

می‌شود صور مثالی در وی، چنانچه در آب و سایر مقتصدات مرکبه ظاهر می‌شود، مانند شیشه و بلور، به‌حسب استعداد. مراد از «غیره» مرکبات مقتصده است مثل بلور و شیشه که به‌سبب غلبهٔ اجزای مائی مقتصد شده و مظهر صور مثالی است.

قوله: و فیه من الحاجزیة مایقبل النّور و یحفظه [و یحفظ] الاشکال والصوّر.[1]

این بیان مناسبت روح حیوانی است به‌صیصیهٔ ظلمانیه — یعنی روح حیوانی — به‌سبب فی الجمله کثافت که در وی است قبول می‌کند انوار فایضهٔ از عقل و نفس را، و حفظ می‌کند اشکال و صور مثالی و خیالی را که ظاهر می‌شود به‌نزد او؛ از جهت اقتصاد او.

قوله: و فیه [أیضاً] اللطافة والحرارة المناسبة للنور. و فیه الحرکة أیضاً المناسبة للنور[2] العارض.[3]

یعنی این روح حیوانی به‌اعتبار لطافت، مناسب نور جوهری؛ و به‌اعتبار حرارت، مناسب نور عرضی است؛ و به‌اعتبار حرکت نیز مناسب نور عرضی است.

قوله: و اذا لم یکن فی اعداد نوعه الثبات لسرعة تحلّله باعتبار اللطف[4] و غلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد.[5] [[و هو انجذاب الدّمّ من الکبد الی الجانب الأیمن وسریان البخار المتصاعد عنه الی الأیسر]].[6]

اقول هذا ظاهرٌ عن الشرح و قد مرّ بیانه فلا حاجة الی التّکرار.

قوله: فقد أتی علی جمیع مناسبات النّور[7] [[و غیره... أن ناسب النّور من وجه خالفه من آخر]].[8]

از این بیان ظاهر شد که این روح را به‌نور مناسبت تمام است و عناصر بسیطه و مرکبه، اگرچه مناسب نور است از یک وجه ولیکن مخالف اوست از وجه دیگر.

قوله: فإنّ الفضاء لم یکن یقبل الشّعاع، [[فلم یناسب النور من هذا الوجه]][9] ولکن یناسب النّور بحرارته و سرعة قبول حرکته. و لهذا قصد الی [عالم] النّور البرزخی الذی دامت حرکته.[10]

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۲ و ۱۳.
۲. لمناسبت النور (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۳ و ۱۴.
۴. التلطف (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۴ و ۱۵.
۶. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱ و ۲.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۰۶، س ۱۵، الی ص ۲۰۷، س ۱.
۸. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۳ و ۴.
۹. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۵.
۱۰. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱ الی ۳.

یعنی چون هوای حار به‌واسطهٔ شفافیت حایل شعاع نیست، پس از این وجه مناسبت ندارد به‌نور، بلکه مناسبت او به‌نور از جهت حرارت و سرعت قبول حرکت است. و به‌سبب این مناسبت که هوا حار نبود از دور قصد نموده است هوا به‌جانب نور و برزخ فلکی نورانی — که دائم‌الحرکت است — و قریب شده است به‌آن برزخ و جزاو متصل مقعر فلک قمر است.

قوله: والحاجز قبل‌النّورالشّعاعیّ و حفظه، فناسب[1] من هذاالوجه.[2]

یعنی ارض که برزخ حاضر است ازین حیث که قبول می‌کند شعاع را و حفظ می‌کند مناسب نور است؛ و اگرچه ازوجوه دیگر مناسبت ندارد.

قوله: والمقتصد حفظ‌الشّعاع و صار مظهراً لمثال‌النّیّر والمستنیر[3] [[فهو و إن ناسب‌النّور من هذین الوجهین ولکن خالف... بالبرد و نحوه]].[4]

و آب که مقتصد است از این وجه که حفظ می‌کند شعاع را و مظهر مثال نیر و مستنیر است، مناسب نور است؛ و از وجوه دیگر مانند برودت و کثافت مخالف نور است. و چون ثابت شد که عناصر بسیط از جمیع وجوه مناسب نور نیست پس مرکبات به‌طریق اولی از جمیع وجوه مناسب نخواهد بود، زیرا که جسم مرکب تابع جزو غالب است در جمیع احوال.

قوله: و هذاالرّوح فیه‌المناسبات‌الکثیرة[5].

یعنی مع‌النّور والکثرة مناسبة مع‌النور بتصرف‌النور بتوسطه فی‌البرزخ کما سیصرح، قدس سره.

قوله: و هوالمتبدّد فی جمیع البدن.[6]

این روح حیوانی در تمام بدن ساری است مانند نور چراغ که در تمام خانه ظاهر است و هر جزو از این روح در هر عضو به‌منزلهٔ سراج است و به‌واسطهٔ کمال اتّصال انوار روح حیوانی به‌یکدیگر، و شدت تعلق نفس به‌بدن جمیع سراج می‌نماید.

قوله: و هو حامل القوی‌النّوریّة.[7]

یعنی مدرکه و محرکه به‌جمیع اقسامها.

قوله: و یتصرّف [النّور] الاسفهبد فی‌البدن بتوسطه.[8]

زیرا که بد[و]ن توسط نور اسفهبد — که در غایت لطافت است — در صیصیهٔ ظلمانیه

۱. فناسب‌النوار (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۳ و ۴.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۴ و ۵.
۴. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱۰ و ۱۱.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۶.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۶ و ۷.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۷.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

ـ که در غایت کثافت است ـ ممکن نیست.

قوله: وما یأخذ من النّور السانح ... ینعکس منه [علی] هذاالرّوح.[1]

یعنی انوار فایضه بر نفس ناطقه منعکس می‌شود بر بدن و چنانچه از اعمال جوارح نفس متأثر [می‌شود]، همچنین از انوار فایضه از مبادی عالیه بر نفس، بدن نیز متأثر می‌گردد.

قوله: و ما به الحسّ والحرکة هوالّذی یصعد الی الدّماغ و یعتدل، [و یقبل] [[من ـ النفس]][2] السّلطان النّوری، و یرجع الی جمیع الاعضاء.[3]

یعنی آن روح که به او حس و حرکت است در بدن، چون به دماغ صعود می‌کند معتدل می‌گردد، به‌سبب بَرد مزاج دماغ؛ و قبول می‌کند از نفس نوری را که موجب حس حرکت است؛ و رجوع می‌کند به جمیع اعضای مدرکه و محرّکه؛ و آن اعضا را حس و حرکت پیدا می‌شود به‌سبب آن روح نورانی.

قوله: ولمناسبة السّرور مع النّور صار کل ما تولّد روحاً روحانیاً مفرحاً.[4]

یعنی به‌سبب مناسبت که سرور را با نور است هرچه روح نورانی می‌شود از اغذیه و ادویه مفرح است و موجب سرور است زیرا که سرور لازم نور است، و وحشت لازم ظلمت.

قوله: ولمناسبة النّفوس مع النّور صارت النّفوس متنفّرة عن الظّلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار[5] [[و هذا معلومٌ وجدانیٌ لکلّ ذی نفس والحیوانات کلّها یقصدالنّور فی الظّلم]].[6]

و مکرر به تجربه رسیده است که حیوانات برّی در لیالی مظلمه هرجا آتش می‌بیند به آن طرف میل می‌کند، و حیوانات بحری در شب مهتاب از آب برآمده مشاهدهٔ نور می‌کند. قال ـ الشّارح[7]: [[و کذلک النّورالاسفهبد لمّا رأی ضوء سراج البدن تعلّق به]][8] چون نور به نور مایل است بالطبع، بنا بر آن نور اسفهبد به مناسبت نورانیّت روح حیوانی مایل بدن شده است.

قوله: فالنّورالاسفهبد و إن لم یکن مکانیّاً ولا ذاجهة، إلاّ أنّ الظّلمات الّتی فی صیصیته مطیعة له.[9] [[و انت بعد أن رأیت علاقة بین الحدید والمغناطیس و تحریکاً فلا تتعجّب من هذا]].[10]

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۸ و ۹.
۲. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۴.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۹ و ۱۰.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۰ و ۱۱.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۱ الی ۱۳.
۶. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۹، الی ص ۴۶۵، س ۱.
۷. قوله (ن).
۸. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۵ و ۶.
۹. حک. کربن ۲، ص ۲۰۷، س ۱۳ و ۱۴.
۱۰. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۹ و ۱۰.

می‌فرماید که از تعلق نفس به‌بدن توهم کرده نشود که نفس حرکت می‌کند به‌جانب بدن و مایل می‌شود به‌او به‌تابند اجسام، زیرا که نفس مجرد از ماده است و منزه از جمیع خواص اجسام؛ بلکه چنانچه ملک بر مسند خود قرار گرفته باشد و به‌عقل صحیح و فکر صواب تدبیر مملکت خود می‌نموده باشد، و اصلا از محل خود حرکت نکند به‌جانب آن محال، همچنین نور اسفهبد در عالم نور موجود است و صیصیه در عالم کون و فساد، و بی‌آنکه در نور اسفهبد تغیّر و اختلاف راه یابد، تا که آن‌وقت صیصیه قابل تدبیر و تصرف است به‌قوای ظلمانیّهٔ نباتیه، و تدبیر و تصرف می‌کند در وی و حفظ می‌کند او را از مکروهات، و جذب می‌کند به‌او مرغوبات، و به‌قوای نورانیه آثار و احکام خود را در عالم شهادت ظاهر می‌کند؛ و میل و رغبت نفس به‌بدن میل و رغبت حدید است به‌مقناطیس؛ یعنی چنانچه آن مناسبت [که] الحدید والمقناطیس [را] است، حدید را مایل مقناطیس می‌کند، همچنین آن مناسبت معنوی که بین‌النفس والبدن است، نفس را مایل تدبیر و تصرف بدن می‌کند. و چون قابلیت تدبیر و تصرف از بدن زایل می‌شود و نفس مدبر[1] و متصرف بدن دیگر می‌شود، اگر تناسخ ممکن باشد آن بدن جسمانی خواهد بود والاّ مثالی؛ به‌شرط آنکه او را به‌عالم صورت — نفس را — اصلا مناسبت نمانده باشد، در عالم نور و سرور از لذات عقلیه — که به‌وسیله بدن حاصل کرده است — متلذذ و مسرور می‌باشد ابداً «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر.»[2] و تفصیل این در «مقالهٔ پنجم» مذکور خواهد شد انشاءالله تعالی.

قوله: و اعلم أنّ‌الانسان اذا نسی شیئاً ربّما یصعب علیه ذکره حتّی أنّه یجتهد عظیماً ولا یتیسّر له، ثمّ یتفّق أحیاناً أن یتذکر ذلک بعینه. فلیس هذاالّذی یذکره... بعض قوی بدنه [[ثمّ یتذکّر ذلک بعینه]][3] والاّ ما غاب عن‌النّورالمدبّر بعدالسعی البالغ فی طلبه.[4]

در صدر فصل مذکور شده بود که در این فصل سه مطلوب بیان می‌فرماید. چون از بیان یکی فارغ شد شروع نمود در بیان مطلوب دویم؛ که ابطال حواس خمس باطنه است. و غرض از ذکر این عبارت ابطال قوت حافظه است، و تقریر این مطلوب به‌احسن طریق این است که: مکرراً واقع شده است که یک امر فراموش شده است؛ و هرچند سعی نموده شده است اصلا به‌یاد نیامده است و بعد از زمان طویل، اتفاقاً، بی‌تأمل و تفکر به‌یاد آمده است؛ پس معلوم شد که امر مُنسی در قوت بدنی محفوظ نبوده است، والا همیشه حاضر می‌بود. زیرا که میان نور مدبر و قوای باطنه اصلا حجاب نیست.

قوله: ولیس علی ما یُفرض أنّه محفوظٌ فی [بعض] قوی بدنه و منع عنه مانعٌ، فانّ-

۱. تدبیر (ن).

۲. قرآن مجید، سورهٔ ۵۴، آیهٔ ۵۵.

۳. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۱۹.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۸، س ۴ الی ۸.

الطّالب إنّما هوالنّورالمتصرّف، و ليس برزخيّ حتّى يمنعه مانع عن امر محفوظ في بعض قوى صيصيّته... فليس التّذكّر الاّ من عالم الذّكر، و هو من [مواقع] سلطان الانوارالاسفهبديّة الفلكيّة، فإنّها لا تنسى شيئاً.[1]

بعضی از حکمای مشائین گفته‌اند که امر منسی در حافظه می‌ماند ولیکن به‌سبب منع نمودن مانع به‌یاد نمی‌آید. مصنف می‌فرماید که این کلام صحیح نیست، زیرا که طالب امر منسی نور مجرد است، و او نه جسم است و نه جسمانی تا میان او و مطلوب چیزی حجاب تواند شد. و چون ثابت شد که امر منسی از عالم انوار اسفهبدیهٔ فلکیه به‌سبب تقابلی که نور اسفهبد انسانیه را به‌آن انوار واقع می‌شود فایض می‌گردد— و مانع ادراک نفوس محفوظه در انفاس[2] عوایق جسمانی و مشاغل حسیه است— بنا بر آن بعد از تقلیل مشاغل حسیه عکس چیزی که در انوار اسفهبدیهٔ فلکیه است بر نور اسفهبد انسانی می‌تابد و مثل مجردات آینه‌هاست و مثل عوایق حسیه و مثل نفوس زنگار آینه است؛ و چنانچه از آینهٔ صاف روشن در آینه صاف دیگر که مقابل او بوده باشد عکس ظاهر شد، همچنین انوار اسفهبدیهٔ انسانیه—که از عوایق حسیه نجات یافته‌اند تا تقلیل نموده‌اند عوایق را— بعضی امور و معانی را از عالم[3] انوار اسفهبدیه فلکیه اخذ می‌کند. زیرا که حجاب بین‌المجردات عوایق حسیه است و بس؛ و لهذا اگر چیزی فراموش می‌شود تا این شخص [به] امر دیگر از حسیات مشغول می‌باشد به‌یاد نمی‌آید، و بعد از فراغ از آن شغل به‌یاد می‌آید؛ و بعضی اوقات اصلا به‌یاد نمی‌آید، زیرا که اگرچه از یک شغل فارغ شده است ولیکن به‌سبب کثرت مشاغل، به‌شغل دیگر متوجه می‌شود. و سبب ظهور حقایق امور معقوله و حسیهٔ آتیه و ماضیه و کائنه به‌بعضی زهاد و حکما این است که از کثرت خلوت و ریاضت و تقلیل شواغل حسیه آینهٔ دل ایشان بغایت روشن و صافی شده است و نفوس محفوظه علوی را اکثر اوقات مشاهده می‌کند؛ زیرا که هرچند آینه صاف‌تر باشد انعکاس صور از آینهٔ دیگر در وی بیشتر است.

قوله: والصّورالخياليّة على ما فُرضت مخزونة في‌الخيال باطلة لمثل هذا، فإنّها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له و هو مدركٌ لها. ولا يجدالانسان في نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئاً مدركاً له اصلا.[4]

حکمای مشائین گفته‌اند که خیال خزانهٔ حس مشترک است چنانچه حافظه خزانه واهمه و متخیّله است. و مصنف می‌فرماید که این باطل است زیرا که [اگر] خیال قابل صور حس مشترک بوده باشد لازم می‌آید که آن صور همیشه حاضر باشد به‌نزد نور مدبر و هرگز از وی

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۸، س ۷ الی ۱۲.
۲. انلاس (ن).
۳. عوام (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۹، س ۱ الی ۳.

غایب نشود؛ زیرا که حجاب نیست بین‌النّور والقوی البدنیّة اصلا، والثانی باطل؛ زیرا که صورت زید مثلاً در خیال حاصل می‌شود در یک زمان و در زمان دیگر غایب شدن آن صورت از خیال؛ [و] انسان نمی‌یابد در ذات خود آن صورت را [که] مدرِک او بود، اصلا. و چون صور خیالی بالکلیّه محو می‌شود پس معلوم شد که در قوای بدنیه حاصل نشده بود و محفوظ نبود و گنجایش دارد که گفته شود که خیال قابل صور حس مشترک است نه حافظهٔ آن صور؛ و از عدمِ حفظ عدم قبول لازم نمی‌آید، زیرا که آن صور از خیال به‌سرعت زایل می‌شود به‌سبب فرط رطوبت خیال؛ و قابل حفظ محتاج است به‌فرط یبوست. و جواب این است که در این شک نیست که یک قوت دیگر غیر از حس مشترک موجود است که تخیل صور می‌کند، ولیکن کلام در این است که آن صور در آن قوت محفوظ نمی‌باشد تا هرگاه نفس ارادهٔ ادراک آن صور بکند در آن قوه ادراک می‌کرده باشد؛ بلکه آن صور از انوار اسفهبدیهٔ فلکیه فایض می‌شود و آن قوت قبول آن صورت می‌کند؛ و آن قوت را به‌اعتبارات مختلفه، اسامی متعدده، حاصل شده است؛ چنانچه مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی.

قوله: بل اذا أحسّ‌الانسان بشيء مّا يناسبه، او تفكّر فيه... ينتقل فكره الى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته [[زيد]][1] من عالم‌الذّكر والمعيد... أنّما هوالنّورالمدبّر.[2]

و چون باطل شد وجود و حفظ صورت زید در خیال پس می‌گویم که حق اینست که وقتی انسان شخصی مناسب زید را احساس نمود یا تفکر کرد در شیء مناسب زید، انتقال می‌کند فکر او به‌جانب زید، پس انسان را استعداد استفاده صورت زید از عالم انوار اسفهبدیهٔ فلکیه حاصل می‌شود و نور مدبّر که از عالم انوار است به‌سبب مناسبت که از انوار اسفهبدیهٔ فلکیه دارد، از فیوض وارده از آن انوار مستفید می‌گردد.

قوله: و أثبت بعض‌النّاس في‌الانسان قوة و هميّة هي‌الحاكمة في‌الجزئيات، و اخرى [هي] متخيّلة لهاالتفصيل و[3] التّركيب، و أوجب أنّ محلّ[هما] التجويف‌الاوسط. و لقايل أن يقول: الوهم بعينه هوالمتخيّلة، و هي‌الحاكمة والمفصلة والمركّبة.[4]

بیان حقیقت واهمه و متخیله مذکور شده است و به‌تکرار حاجت نیست. و مصنف می‌فرماید که می‌تواند بود که از یک قوت اعمال مختلفه صادر می‌شده باشد.

قوله: و دليلك على تغايرالقوى إمّا اختلال بعضها مع بقاء بعض أو اختلاف‌المواضع[5]

١. شیرازی، ص ۴۶۶، س ۱۹.
٢. حک. کربن ٢، ص ٢٠٩، س ٣ الی ۶.
٣. فی (ن).
۴. حک. کربن ٢، ص ٢٠٩، س ٧ الی ١٠.
۵. حک. کربن ٢، ص ٢٠٩، س ١١: «أو اختلاف...» را ندارد.

۱

ولا يمكن لاحد دعوى بقاءالمتخيّلة سليمة بعد فناءالبدن[1] وليس ثمّشيء حاكم[2] في الجزئيّات... و اختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال [بعض] القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنّهما في التّجويف الاوسط، و اذ لا يختلّ احدٌ منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك.[3]

می‌فرماید که دلیل مشائین بر تغایر قوای باطنه اختلال بعض قوا است به‌بقای بعض، یا اختلاف مواضع قوا است. اما اختلاف بعض به‌بقای بعض، صحیح نیست. زیرا که تا آن زمان که بدن قابل تدبیر و تصرف است جمیع قوا به‌اعمال خود مشغول است و بعد از آن به‌فساد بدن جمیع قوا باطل می‌شود؛ زیرا که تفصیل و ترکیب و ادراک معانی جزئیه بعد از فنای بدن ممکن نیست به‌سبب آنکه عالم نور از ترکیب و تجزی و آنچه از خواص اجسام است منزه است؛ بلکه بعد از فنای بدن نفس ناطقه باقی می‌ماند به‌صفات مکتسبه که به‌وسیلهٔ بدن اکتساب نموده بود، و پس جمیع قوا معدوم می‌شود زیرا که حاصل آن قوا که روح حیوانی است معدوم می‌شود و بقای محمول بد[و]ن حامل ممتنع است بالضرورة و پس بطلان جمیع قوا دفعةً واقع می‌شود. و تا بدن موجود است بطلان یکی و بقای دیگر ممکن نیست، و اختلاف مواضع بعض قوا به‌اختلال مواضع معلوم می‌شود. و موضع هر دو قوت تجویف أوسط است. و چون معلوم شد که مختل نمی‌شود احدهما مع سلامتی دیگر، پس مواضع این دو قوت نیز مختل نمی‌شود.

قوله: و أمّا تعدّدالافاعيل.[4]

فكلاّ.

[قوله]: اذ يجوز أن يكون قوة [واحدة] بجهتين تقتضي فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات الّتي لا يتأتّى ادراكها الاّ بحواسّ خمس؟ و [هو] يجتمع عنده مُثل جميع المحسوسات، فيدرك[ها] مشاهدة.[5]

و اما استدلال بر تعدد قوا از «تعدد افاعیل» باطل است، زیرا که می‌تواند بود که یک قوت به‌دو جهت اقتضای دو فعل کند؛ چنانچه حس مشترک هم به‌طور مشائین مدرک جمیع محسوسات است که ادراک محسوسات به‌حواس خمس میسر می‌شود؛ همچنین می‌تواند که یک قوت دیگر نیز باشد که به‌اعتبار و جهات مختلف از وی اعمال متعدده صادر شود.

قوله: و لولا ذلک ما کان لنا أن نحکم أنّ هذاالابيض هو هذاالحلو للحاضرَين، فانّ

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۰۹، س ۱۱: «بعد فناءالبدن» را ندارد.
۲. عالم (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۹، س ۱۰ الی ۱۴.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۰۹، س ۱۴ و ۱۵.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۰۹، س ۱۵، الی ص ۲۱۰، س ۲.

الحس الظّاهر منفردٌ بأحدهما، والحاكم يحتاج الی حضور[1] الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز أن يكون... ادراكات كثيرة فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة.[2]

و اقول و قد مرّ بيانه فلا حاجة الی التكرار فهذا ظاهر غني عن الشرح.

قوله: والحقّ أنّ هذهالثّلث... قوّة واحدة باعتبارات[3] [[و محلّ هذهالقوّة هو بطن الاوسط من الدّماغ]].[4]

یعني یک قوت است که به اعتبار حصول صورت خیالي در وی، او را به خیال تعبیر می‌کند؛ و به‌اعتبار ادراک معاني جزئیه — که متعلّق است به‌محسوسات — واهمه گفته‌اند؛ و به‌اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله. و محل این قوت بطن اوسط دماغ است. و از این کلمات معلوم شد که به‌مذهب مصنف قوای باطنه دو قوت است: یکی حس مشترک و دویم آن قوت که او را به‌اعتبارات و جهات متعدده اسامي متعدده پیدا شده است.

قوله: والّذي يدلّ علی أنّ هذه[5] غيرالنّورالمدبّر، أنّا اذا حاولنا تثبّتاً علی شيء، نجد من[6] انفسنا شيئاً ينتقل عنه، و نعلم منّا أنّالّذي يجتهد في التثبيت... غير الّذي ينكرها.[7] و اذا كنّا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به‌أنا نيّتنا.[8]

چون ابطال کرد حواس و قوای باطنه را، و گفت که یک قوت است در بطن اوسط دماغ که او را به‌اعتبارات مختلفه اسامي متعدده حاصل شده است، و خواست که بیان کند مغایرت آن قوت را به‌نور مدبّر — تا گمان برده نشود که همان نورمدبر مصدر افعال مختلفه می‌شده باشد بدون وسیلهٔ قوت دیگر — بنا بر آن گفت که ازجملهٔ چیزهائی که دلالت می‌کند بر مغایرت این قوت به‌نور مدبر این است که بعضی اوقات قصد می‌کنیم به‌یک امر و می‌خواهیم که عملی بکنیم می‌یابیم در نفس خود چیزی را. «انتقال» یعنی انکار می‌کند آن امر را. مثلا اگرشخصی خواهد که درشب تاریک در خانه‌ای با مرده تنها بوده باشد نمی‌تواند بود. پس دو چیز یافته می‌شود: یکی آن که می‌گوید که مرده جماد است و از جماد رسیدن ضرر ممکن نیست؛ و دویم آنکه انکار می‌کند این معنی را، و علی هذاالقیاس جمیع خواطر که بعضی از آن ملکی است و باعث است بر خیرات و حسنات، و بعضی شیطاني است و باعث است بر شرور و سیئات. پس معلوم شد که منکر غیرِ قوت عاقله مدرک کلیات است که انانیّت ما عبارت از او است. و این

۱. حصول (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۰، س ۲ الی ۵.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۰، س ۱۲.
۴. شیرازی، ص ۴۶۹، س ۲ و ۳.
۵. هذا (ن).
۶. في (ن).
۷. ينكره (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۱۰، س ۱۳، الی ص ۲۱۱، س ۳.

منکر قوت جسمانی است و لهذا مقدمات عقلیه را انکار می‌کند. و شیطان عبارت از این منکر، و ملک عبارت از قوت عاقله است نزد اهل تحقیق و بصیرت.

قوله: فهو اذن قوّةٌ لزمت عن النّور الاسفهبد فی الصیصیّة، ولاجل أنّها ظلمانیّة منطبعة فی البرزخ تنکر [ال] انوار المجردة ولا تعترف الاّ بالمحسوسات.[1]

[[و چون ثابت غیر هارب، و مقر غیرمنکر است]][2]؛ پس ثابت شد که این قوت حاصل شده است از تعلق نور اسفهبد به‌صیصیه در صیصیه، و چون این قوت ظلمانیه است منطبع شده است در دماغ و بنابرآن انکار می‌کند انوار مجرده و عالم عقل را؛ و بجز از محسوسات چیز دیگر را قبول نمی‌کند. پس هر که [را این] قوت حاصل می‌شود و — آن که این قوت بر قوت عاقلهٔ او غالب بوده باشد — او اصلا به‌مجردات عقلیه قائل نمی‌شود و نه تحقیقاً و نه تقلیداً: «اولئک کالانعام بل هم أضلّ»[3] و مابین این دو مرتبه، مراتب، بسیار است. و کمال هرشخص به‌قدر غلبهٔ قوت عاقله است بر این قوت؛ و نقصان هر کس به‌قدر غلبهٔ این قوت است بر قوت عاقله، والله یلهم الصّواب و الیه المآب.

قوله: و ربّما تنکر نفسها و تساعد فی المقدمات، فاذا وصلت الی النّتیجة، عادت منکرة.[4]

یعنی از عجایب احوال این قوت این است که انکار می‌کند وجود خود را؛ و بر این مطلوب مقدّمات ترتیب می‌دهد؛ و چون نتیجه می‌رسد و می‌بیند که صحیح نیست باز انکار می‌کند آن انکار را، مانند سوفسطائیه که انکار جمیع وجود اشیاء نموده‌اند و چون از اثبات این عاجز آمده‌اند انکار نموده، شک در شک شده[5] راه ضلالت پیموده‌اند؛ نعوذ بالله عن طریق الضلالات.

قوله: والتّذکّر و إن کان من عالم الافلاک، الاّ أنّه یجوز أن یکون قوّة یتعلّق بها استعدادٌ مّا للتّذکّر.[6]

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که: چون تذکر از عالم افلاک است، و قوت عاقله مذکّر است، پس وجود قوت دیگر ضروری نیست؟ و جواب این است که از خواطر متعارضه معلوم می‌شود که مُثبِت غیرمُنکِر است و اگرچه مذکّر در حقیقت قوت عاقله است ولیکن از این خطرات متعارضه معلوم می‌شود که یک قوت جسمانی موجود است که او را استعداد تذکر معانی معقوله از عالم افلاک حاصل شده است. و خلاصهٔ جواب این است که

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۴ و ۵.
۲. شیرازی، ص ۴۶۹، س ۱۲ و ۱۳.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۷۹.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۵ و ۶.
۵. شاک درشاک (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۷ و ۸.

آن قوت به‌منزلهٔ قوت باصره است، که چنانچه به‌قوت باصره نفس ادراک حسیات می‌نماید، همچنین به‌این قوت ادراک می‌کند معانی معقوله را. و آن که این قوت بعضی اوقات ادراک می‌کند خلاف نفس‌الامر را، بدان سبب است که به‌سبب غلبهٔ قوای ظلمانیه و کثرتِ میل نفس به‌جسمانیات، انتقال نموده [به] این قوت [که] به‌ضد آن معانی [است] که در عالم افلاک است؛ والااختلاف در معانی ممکن نیست. قال‌الشّارح: [[یدلّ علی تعلّق الاستعداد[1] بها اختلال[2] التّذکّر لاختلال‌البطن[3] الاخیر]][4] و اگرچه این مقدمات— که در باب حواس باطنه مذکورشده است— ظنّی است ولیکن کثرت ظنّیات موجب اطمینان می‌شود.

قوله: وقد علمت أنّ انطباع الصّور فی‌العین ممتنعٌ.[5]

این مطلوب‌سیوم است از مطالب ثلاثه که در این فصل مذکورمی‌شود. ارسطاطالیس و اکثر مشائین گفته‌اند که صور اشیاء در باصره منطبع می‌شود؛ و به‌سبب انطباع مرئی می‌گردد؛ و مصنف— در «قسم اول»[6] این کتاب— رد کرده است این مذهب را؛ وگفته است که: انطباع صورکبیره در مَحال صغیره ممتنع است بالضرورة. و ایضاً طایفه‌ای از حکما گفته‌اند که اِبصار به‌خروج شعاع است از عین، و ملاقات او به‌مبصرات و عندالملاقات أیضاً واقع می‌شود، و این نیز باطل است، زیراکه این شعاع عرض است یا جسم است؛ اگر عرض است، چون انتقال عرض از یک محل به‌محل دیگر محالست، پس انتقال نیز از یک جسم به‌جسم دیگر ممکن نباشد، هذا خلف؛ و اگر جسم است، متحرک به‌اراده است یا متحرک است به‌طبع؛ اگر متحرک به‌اراده است پس حیوان ذی شعور مدرک است، و بر این تقدیر مدرک شعاع باشد نه انسان، و این باطل است بالضروره؛ و اگر متحرک بالطبع است پس باید که حرکت او مخصوص یک‌جهت باشد نه جهات مختلفه، و این نیز باطل است بالضروره.

قوله: فالحقّ فی صورالمرایا والصّورالخیالیة أنّها لیست منطبعة، بل هی صیاص معلّقة لیس لها محل.[7]

یعنی اذا ثبت أنّ الابصار بالانطباع والشّعاع ممتنعٌ، فالحقّ أنّ مایری فی‌المرایا و الخیال من‌الصّور هی صورٌ مثالیّةٌ معلّقةٌ لا فی محل و مکان، و مظهره فی‌الخیال. والمرایا الّتی قابلته بظهورها بوجود علتهاالتامّة الّتی کانت اقتضاءالمرایا و وجودها و وجودالخیال و مقابلة

۱. الأشیاء (ن).
۲. اختلاف (ن).
۳. الباطل (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۲.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۱۲.
۶. حک. کربن ۲، ص ۹۷ الی ص ۱۰۳: در ابطال جسمیت شعاع و ابطال اقوال دیگر در ابصار.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۱۱، س ۱۳، الی ص ۲۱۲، س ۱.

الرائی مع المرایا والاوضاع الفلکیّة من اجزائها. و اما صور مرئیّه که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می‌شود به‌علم حضور[ی]، اشراقی است؛ که حادث می‌شود این اشراق در وقت مقابلهٔ جسم به‌بصر و صحت قوت باصره و سلامت او از خلل و علل و غیر آن؛ اموری که ازجملهٔ اجزای علّت تامّهٔ حصول اشراق حضوری است. و چون جسم مرئی را هویت خارجیه است بنابرآن بعد از وجود شرایط و ارتفاع موانع از نفس، اشراق حضوری واقع می‌شود بر وی، و نه این است که این اشراق مخصوص باشد به‌جسم بلکه هر شیء مستنیر که مقابل باصره است به‌سبب این اشراق نفس ادراک می‌کند آن شیء را در خارج [که] هویت و حقیقت بوده باشد. و اگر شبح محض باشد مانند صور مرایا پس محتاج می‌شود آن صور به‌مظاهر مانند مرآت، و بعد از مقابلهٔ جلیدیه به‌مرآت، واقع می‌شود از نفس اشراق حضوری—که آن اشراق مرات این اشیاء است—به‌واسطهٔ مرآت جلیدیه و مرآت خارجیه.[1] این است مذهب مصنف درباب رؤیت اشیا. و این مذهب مطابق است به‌مذهب اشاعره و اهل حق که ایشان می‌گویند که سنت الهی بر این رفته است که هرگاه شیئی که قابلیت رؤیت داشته باشد درمقابل باصره واقع شود— و حجاب میان او و باصره نبوده باشد— و قوت باصره از خلل و علل سالم باشد؛ و نفس قصد ادراک آن شیء بکند، البته آن شیء مدرک شود، و هذا من سنن‌الله، «ولن تجد لسنة الله تبدیلا... و تحویلا.»[2] قال‌الشارح: [[فاذاًالصّوَرالخیالیّة لا یکون موجودة فی‌الاذهان لامتناع انطباع‌الکبیر فی‌الصغیر ولا فی‌الاعیان والاّ یشاهدها[3] کلّ‌سلیم‌الحس ولیست عدماً محضاً، والاّ لمّا کانت متصوّرة ولا متمیّزة بعضها عن بعض ولا محکوماً علیها باحکام مختلفة و اذ هی موجودةٌ ولیست فی‌الاذهان ولا فی‌الاعیان ولا فی عالم‌العقول لکونها صوراً[4] جسمانیّة لاعقلیّة، فبالضرورة تکون موجودةً فی صقع آخر و هوعالم یسمّی بالعالم‌المثالیّ والخیالی[5] متوسطة بین عالمی‌العقل والحسّ لکونه بالمرتبة فوق عالم‌الحسّ و دون عالم‌العقل، لأنّه أکثر تجریداً من‌الحسّ و أقلّ تجریداً من‌العقل، و فیه جمیع‌الاشکال والصّور[4] والمقادیر والاجسام [و] ما یتعلّق بها من‌الحرکات والسّکنات والاوضاع والهیئات و غیر ذلک قائمة بذ[و]اتها... لا فی محل و [لا فی] مکان]].[6] هذا کلامه رحمه‌الله. و جمیع خوارق عادات که از انبیا و اولیا و حکما و کهنه ظاهر می‌شود از جهت اطلاع بر خصوصیات احوال آن عالم است چنانچه در «مقالهٔ پنجم»، انشاءالله تعالی، مذکور خواهد شد، مفصلا. و به‌عقیدهٔ مشایخ

۱. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۳۴، س ۱۱، الی ص ۱۳۵، س ۱۱: دربارهٔ مشاهده.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۳۵، آیهٔ ۴۲ و ۴۳.
۳. راها (ن).
۴. صورة (ن).
۵. فی عالم آخر و هوالعالم‌المثال والخیال (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۵ الی ۱۳.

صوفیه مثال دو قسم است: مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید صور خیالیه است که بعضی اوقات مطابق مثال مطلق است و بعضی اوقات به‌سبب غلبهٔ حسیات مطابق نمی‌باشد. و در اواخر «مقالهٔ پنجم»، انشاءالله تعالی، این معنی به‌تفصیل بیان کرده خواهد شد.[1]

قوله: وقد یکون لها مظاهرُ ولا تکون فیها [[لما بیّنا]][2] فصورالمرآة مظهرها[3] المرآة، و هی معلقةٌ لا فی محل و [لا فی] مکان. و صورالخیال مظهرهاالتّخیّل و هی معلّقةٌ[4].

یعنی این صیاصی معلقه در مظاهر حلول نکرده است و نه منطبع شده است، زیرا که انطباع صور کبیره در مَحال صغیره ممتنع است؛ کما بیّنا، بلکه آینه و خیال مظاهر آن صور است و این صیاصی مثالیّه قائم بالذّات مستغنی از محل است و چنانچه صورت زید که در آینه و خیال ظاهر می‌شود مثال صورت زید است که در آینه و خیال است، زیرا که مماثلت از طرفین متساوی است.

قوله: والنّورالناقص کمثال النّورالتّامّ، فافهم[5].

مراد از«نورناقص» نورعرضی،ومراد از«نورتام» نور جوهری است؛وچون این باب به مثل باب وسیع است و اسرار عظیمه از ادراک آن منکشف می‌شود، بنا بر آن امر به‌فهمیدن نمود. و جمیع موجودات عالم حس مثال موجودات عالم نور تام جوهری است، مثلاً شمس عالم حس مثال شمس عالم عقلی است و جمیع کواکب امثلهٔ کواکب عالم عقلی است. و لازم نیست که مثال من جمیع الوجوه مشابه ممثّل بوده باشد، بلکه مخالفت مثال شیء به‌آن شیء از بعضی وجوه ضروری است والا لازم می‌آید که مثال عین ممثّل بوده باشد.

قوله: وکما أنّ‌الحواسّ کلّها ترجع الی حاسّة واحدة... فجمیع ذلک یرجع فی‌النّور-المدبّر الی قوة واحدة.[6]

مراد از «حواس» حواس ظاهر است که ادراک به‌این حواس بدون حس مشترک واقع می‌شود. و «ذلک» اشاره است به‌جمیع قوای نباتیه و حیوانیه که مرجع آن به‌نور مدبّر است.

قوله: والابصار و ان کان مشروطاً فیه‌المقابلة... الّا أنّ‌الباصر فیه‌النّورالاسفهبد.[7]

وچون ادراک اوعین ذات اوست پس جمیع قوا راجع به‌ذات اواست. و در ابصار اگرچه مقابله شرط است بین‌البصر والمُبصَر، ولیکن باصر نفس ناطقه است، نه بصر و نه حس مشترک و

۱. مثال مقید (ن) ر. ک. کشاف اصطلاحات‌الفنون، (کلکته، ۱۸۶۲) جلد ۲، ص ۱۳۴۲، س ۶ و ۷:
(A Dictionary of the Technical Terms. used in the Sciences of the Musalmans)
۲. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۱۶.
۳. مظاهرها (ن).
۴. حک. کربن ۲ ص ۲۱۲، س ۱ الی ۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۲، س ۵، الی ص ۲۱۳، س ۱: فافهم ذلک (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۲ و ۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۴ و ۵.

نه قوت دیگر.

قوله: و إنّما لا یری اشیاء قبل المفارقة، لإنّ الشیء قد یعرض له ما یشغله عن ابصار ما من شأنه أن یبصره، والشاغل فی حکم الحجاب.[1]

جواب سؤال مقدر است. و تقریر سؤال این است که چون باصره نور اسفهبد است و او در عالم انوار است، باید که قبل از مفارقت بدن نیز احوال اشیای موجودهٔ آن عالم را تواند دید؟ جواب این است که اگرچه نور اسفهبد در عالم نور است ولیکن به‌سبب اشتغال مدبّر بدن از ادراک آن عالم محجوب شده است و بعد از قطع تعلق از بدن— که مانع و حجاب با لکلیه دفع می‌شود— ادراک معقولات بر وجه اتم او را حاصل می‌شود؛ و بعد از ضعف مانع— که به‌سبب ریاضات بدنیه یا اشتغال به‌علوم عقلیه[2] به‌وقوع می‌آید— یا بعد از خلع بدن— که به‌اکتساب حاصل شده باشد— یا در اصل فطرت، اشتغال به‌بدن مانع ادراک آن عالم نتواند شد، مانند اکثر انبیا. البته ادراک بعضی از امور عقلیه به‌قدر مناسبت و استعداد نفس میسر می‌شود.

قوله: وقد جرّب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صریحة اتمّ ممّا للبصر فی حالة انسلاخ شدید عن البدن، وهم متیقّنون حینئذ بأنّ ما یشاهدون من الامور لیست نقوشاً [[منطبعة]][3] فی بعض القوی البدنیّه،[4] [[بل یجزمون[5] بأنّها ذوات قدسیة قائمة بذواتها دون محل و زمان و مکان]][6] والمشاهدة البصریة باقیة مع النّور المدبّر.[7]

مراد از «اصحاب عروج» انبیا و حکمااند که بعضی اوقات ایشان خلع بدن نموده ادراک عالم نور می‌کردند، چنانچه منقول است که سید کائنات، صلواةالله علیه، بعضی اوقات در زمان نزول وحی آنچنان از خود بیخبر می‌شدند و حواس ایشان معطل می‌شد که صحابه خیال می‌کردند که خواب کرده‌اند و بعد از لحظه‌ای به‌حال آمده آیات منزلـه را می‌خواند[ند]. و افلاطون و حکمای سابق نیز بعد از خلع بدن چیزی را که ادراک می‌کردند در حال تعلق به‌بدن آن را بعینه بیان می‌کردند. و ایشان در آن زمان که ادراک آن امور می‌کردند به‌حدس صحیح می‌دانستند که این نفوس منطبعه در قوای بدنیه نیست.[8] بلکه ذوات قدسیه قائم به‌ذواتها است که در مکان نیست. و تأکید نموده است، مصنف قدس سره،

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۵ و ۶.
۲. لقبیه (ن).
۳. شیرازی، ص ۴۷۲، س ۱۲.
۴. من البدنیة (ن).
۵. یحدسون (ن).
۶. شیرازی، ص ۴۷۲، س ۱۲ و ۱۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۷ الی ۱۰.
۸. است (ن).

از برای اثبات مطلوب بقوله: «والمشاهدةالبصرية باقية مع النّورالمدبّر» تا گمان برده نشود که شاید آن مشاهده بعد از رجوع به‌بدن بعینه باقی نمانده باشد.

قوله: ومن جاهد فی الله حقّ جهاده و قهرالظّلمات، رأی أنوارالعالم الاعلی مشاهدة اتمّ من مشاهدةالمبصرات هیهنا.[1]

زیرا که مبصرات آن عالم الطف است والمبصرات این عالم در او نه الطف اتم است از او نه اکثف.

قوله: فنورالانوار والانوارالقاهرة[2] مرئیّةٌ برؤیةالنّورالاسفهبد [و مرئیّةٌ] برؤیة بعضها بعضاً.[3]

یعنی انوار قاهره مرئی می‌شوند انوار مدبرهٔ مجردهٔ اسفهبدیه را، از جهت مناسبت انوار مدبرهٔ مجرده به‌ایشان در تجرد و نوریت؛ و بعضی انوار قاهره بعض دیگر را[4] نیز می‌بیند از جهت نوریت و عدم خست حجاب میان ایشان و تجرد جمیع انوار قاهره.

قوله: والانوارالمجرّدة کلّها باصرةٌ. ولیس بصرها یرجع الی علمها، بل علمها یرجع الی بصرها.[5]

یعنی انوار مجرده می‌بیند جمیع موجودات این عالم را، بلکه خواطر قلبیهٔ ملکیه و شیطانیه را نیز ادراک می‌کند [[زیرا که ایشان از علائق[6] جسمانیه که مانع ادراک امور غایبه از حس است مجرداند، و اموری که موجود نشده است و در زمان مستقبل خواهد شد علم به‌وجود آن علی‌التفصیل دارند: که امر فلانی در زمان کذا و در محل کذا به‌این اسباب خواهد شد. و اما آنچه بالفعل است آن را [به] مشاهدهٔ حضوریهٔ اشراقیه ادراک می‌کند[7] و رؤیت ایشان عین‌الیقین است جمیع اشیاء را، و علم ایشان مانع بصر ایشان نیست[8] به‌خلاف محجوبان، مثلا علائق[6] حسیه مانند مایان که بصر ما مانع علم ما است در ادراک معقولات، و علم ما مانع بصر ما است در ادراک محسوسات؛ مانند علم ما به‌ضوء ولون زیرا که شخصی که کور است او را علم به‌ضوء ولون حاصل نمی‌شود، و انوار مجرده و جمیع موجودات می‌بیند چنانچه ماضوء ولون را می‌بینیم]]،[9] کما قال‌الله تعالی: «الَم یعلم بأنّ‌الله یری»[10] و قال جل

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۱۰ و ۱۱.
۲. الظاهرة (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۳، س ۱۱، الی ص ۲۱۴، س ۱.
۴. دیگر و (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۱ و ۲.
۶. عوائق (ن).
۷. می‌کنم (ن).
۸. است (ن).
۹. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۷۴، س ۲ الی ۱۲.
۱۰. قرآن مجید، سورهٔ ۹۶، آیهٔ ۱۵.

جلاله: «انّ الله یَعلم ما یُسرّون و ما یُعلنون.»[1] قال، عزّ اسمه: «انّ الله علیمٌ بذات الصّدور.»[2]
و این علم بعد از رؤیت است پس آنچه در قلب خطور می‌کند آن را مجردات می‌بیند و علم به‌وجود آن اشیاء ایشان را حاصل می‌شود. و چون معلوم شد که انوار مجرده جمیع موجودات را همیشه می‌بیند، پس باید که سالک طریق حقیة[ت] همواره این معنی به‌خاطر داشته، نفی خواطر شیطانی می‌کرده باشد، تا از جمیع معاصی مصون و محفوظ بماند؛ زیرا که در حضور آدمیان معصیت نمی‌تواند کرد و از ایشان شرم می‌دارد؛ و پس اگر این علم غالب شود که حق تعالی و ملائکه و انبیا و حکما و اولیا او را می‌بینند ممتنع است که از وی معصیت صادر شود. و از این بیان ظاهر شد که ایمان فاجران و فاسقان بغایت ضعیف؛ و لهذا بعضی از اهل اسلام مرتکب [گناه] کبیره را مؤمن نمی‌دانند، و قوم دیگر مرتکب صغیره را کافر می‌دانند. و امام غزالی گفته است که: «اگر می‌دانی که حق تعالی، می‌بیند سخت دلیری و بیشرم که مخالفت فرمان او می‌کنی! و اگر می‌دانی که نمی‌بیند[3] کافری!» و مراد از کافری، جاهل به‌جهل مرکب [است] که به‌مذهب جمیع حکما نجات او ممکن نیست.

قوله: فهذه‌القوی... کلّها ظِلّ ما فی‌النّورالاسفهبد، والهیکل انّما هو طلسمه.[4]
یعنی این قوای بدنیه اظلال جهات و اعتبارات عقلیه است که در نور اسفهبد است و هیکل طلسم نور اسفهبد است. و جمیع هیاکل به‌نسبت[5] طلسم لهب نوع است، کما مرّ.

قوله: حتّی أنّ المتخیّلة أیضاً صنمٌ لقوّة‌النّورالاسفهبدالحاکمة[6] [[علی‌الاشیاء... علی نفسه احکاما خاصّة]].[7]
آن قوت باطنه را که به‌اعتبارات مختلفه، نامهای متعدده، پیدا شده است به‌اعتبار تخیل صور حسیه در این مقام متخیله گفته است. و احکام نور اسفهبد که بر نفس خود می‌کند مانند وجود و حیات و علم و امثال آن است که می‌گوید أنا موجودٌ و أنا حیٌّ و أنا عالمٌ.

قوله: و لولا أنّ النّورالمدبّر له احکامٌ بذاته، ما حکم بأنّ له بدناً أو تخیلا جزئیّاً أوله قوة متخیّلة جزئیّة فهذه‌الاشیاء غیر غایبة عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً مّا.[8]
ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۲۵.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۱.
۳. نمی‌بینی (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۳ و ۴.
۵. النسبته (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۴.
۷. شیرازی، ص ۴۷۳، س ۱۷ و ۱۸: علی‌الاشیاء و له علی نفسه أیضاً... (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۵ الی ۷.

قوله: والتّخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فانّه حاكمٌ علی‌المحسوسات وما یتبعها.[1] [[والتّخيّل ليس به‌محسوس ليأخذ صورة نفسه و يحكم عليها]].[2]

جواب سؤال مقدر است. و تقرير آن اين است که شايد حاکم بر اين امر که او را بدن و تخيّل است تخيل بوده باشد. جواب می‌گويد که تخيّل حاکم است بر محسوسات و خود محسوس نيست تا بر حکم خود حکم تواند کرد، پس معلوم شد که حاکم بر اين امور نور مدبر است نه تخيل.

قوله: والنّورالاسفهبد محيطٌ و حاکمٌ بأنّ له قوی[3] جزئيّة، [[وله أخری کلّية]][4] فله الحکم بذاته، و هو حسّ جميع الحواسّ.[5]

يعنی نور اسفهبد محيط است به‌بدن و قوای بدن، چنانچه نورالانوار محيط است به‌جميع موجودات. و اين نور اسفهبد حاکم است براينکه او را قوت جزئيه است که ادراک می‌کند به‌او جميع محسوسات را؛ و قوت کليه ديگر است که او ادراک می‌کند جميع معقولات را؛ پس حاکم فی نفسه و حس جميع حواس نور اسفهبد است.

قوله: وما تفرّق فی جميع البدن يرجع فی‌النّورالاسفهبد حاصله الی شیء واحد.[6]

يعنی جميع قوا و استعدادات در نور مدبر راجع است به‌ذات نوريه فياضهٔ او که فياض لذاته است.

قوله: و للنور اسفهبد[7] اشراقٌ علی مُثُل[8] الخيال و نحوه، و اشراقٌ علی‌الابصارالمستغنی عن‌الصورة.[9]

مراد از «نحوه» قوای باطنهٔ استعداديه است، يعنی نورمدبر اشراقات کثيره دارد: اشراق خيالی است و اشراق ابصاری و اشراق قوای باطنهٔ استعداديه که مستعد قبول اشراق است از نور اسفهبد. وليکن اشراق ابصاری مستغنی است از حصول صورت مُبصَر در عين، چنانچه ارسطو گفته است و سابقاً مذکورشده. و اشراقات ديگر دارد نورمدبر که به‌آن اشراقات ادراک عوا[ل]م نور می‌کند. قال‌الشّارح[10]: [[وله اشراقاتٌ أخری...فانّه [و] إن کان‌لتعلّقه بالبدن...

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۷ و ۸.
۲. شیرازی، ص ۴۷۴، س ۶.
۳. قوة (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۷۴، س ۹.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۸ و ۹ .
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۴، س ۹، الی ص ۲۱۵، س ۱ .
۷. المدبر (ن).
۸. مثال (ن).
۹. حک. کربن ۲، ص ۲۱۵، س ۱ و ۲.
۱۰. قوله (ن).

غیر[1] غافل عن البدن... کذالک هو غیر غافل عن العوالم العقلیّة]][2]. و این «اشراقات أخری اشاره به‌آن اشراقات است که به‌آن ادراک عوالم نوریه می‌کند؛ و لهذا بیان کرد آن اشراقات را و گفت که چنانچه نفس ناطقه در زمان تعلق به‌بدن از تدبیر بدن غافل نیست، همچنین — در زمان تعلق از عوالم عقلیهٔ نوریه نیز غافل نیست؛ مخصوصاً در هنگام صحت مزاج و شدت نور نیره، که نهایت توجه به‌عالم نور می‌دارد.

قوله: وله ذکرٌ اجمالیٌ، أنّ هذاالاشراق علی‌الخیال مثل‌الاشراق علی‌الابصار.[3]

[[یعنی چنانچه نور مدبر به‌علم حضوری اشراقی ادراک می‌کند چیزی را که مقابل باصره است، و به‌قوت باصره ادراک آن شیء می‌کند، همچنین به‌قوت باطنهٔ جسمانیه — که آن را به‌اعتبار ادراک صور حسیه — متخیله می‌گویند، ادراک می‌کند صور مثالیه را که در عالم مثال موجود است و قائم است به‌ذات]].[4] و فرق میان اشراق ابصار و اشراق خیال این است که چیزی که به‌اشراق ابصار ظاهر می‌شود اشد وضوحاً است نسبت به‌چیزی که به‌اشراق خیال ظاهر می‌شود؛ و سبب شدت وضوح آن امر که به‌اشراق ابصار ظاهر می‌شود طول مدت یقظه است از نوم و تخیل؛ و لهذا سید کائنات، صلوات‌الله علیه، فرموده: «الناس نیام فاذا ما توا انتبهوا» و چون مدت آخرت غیرمتناهی است بنا بر آن دنیا نسبت به‌آخرت خواب است و شخصی را که حقایق اشیاء در این عالم ظاهر شده است، همان حقایق در آخرت روشن‌تر ظاهر می‌شود؛ چنانچه صورت زید مثلاً که در خارج دیده می‌شود اشد وضوحاً است از صورت زید که در خواب دیده می‌شود یا تخیل کرده می‌شود؛ والا در اصل ادراک تفاوت نیست و در شرایع الهی همین انکشاف حقایق اشیاء را به‌رؤیت حق تعبیر کرده‌اند، فافهم ذلک و تدبّر. و در آخرت لذت هر کس به‌قدر تجلی، و تجلی به‌قدر ادراک حقایق اشیاء در عالم شهادت خواهد بود؛ و این تجلیات بعد از خروج از درکات نیران است کما سیجیء تفصیله، انشاءالله تعالی.

قوله: والبصر لمّا کان ادراکه بکونه حاسّةً نوریّةً و عدم‌الحجاب بینه و بین‌المستنیر، فالنّوریّة مع[5] عدم‌الحجاب فی‌المجردات أتمّ، و هی ظاهرةٌ لذاتها.[6]

چون علت ابصار، حاسهٔ نورانیه و عدم‌الحجاب بین‌الرائی والمرئی است و نوریت و عدم حجاب در مجردات اتمّ، و مجردات ظاهر لذاتها است — زیرا که ظهور مجرد عین ذات اوست — پس مجردات رائی و مرئی است البته.

1. غیره (ن).
2. شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۴ الی ۱۶.
3. حک. کربن ۲، ص ۲۱۵، س ۳ و ۴.
4. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۹، الی ص ۴۷۵، س ۳.
5. فالنوریة و (ن).
6. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱ الی ۳.

[قوله] : فهي باصرةٌ و مبصرةٌ.[1]

[[زیرا که مانع ادراک مرتفع شده است و علت ادراک باقی است، به‌خلاف نفوس ما که محجوب علایق جسمانی است [و] به‌سبب شواغل بدنیه از ادراک مجردات محروم است]][2]، و بعد از قطع تعلق از ابدان اگر هیئات که مانع رؤیت انوار مجرده است بالکلّیه زایل شده باشد ادراک مشاهدهٔ جمال انوار عقلیه او را حاصل می‌شود، والا مدت دیگر در حجاب بوده در فراق مشاهدهٔ ایشان می‌سوزد، و بعد از زوال جمیع هیئات ادراک انوار عقلیه می کند. و چنانچه آینه — که به کدورات و نفوس تاریک شده باشد — چون بر آتش داشته شود بعد از زمان مّا صاف شده قابلیت ظهور صور پیدا کند، همچنین هر نفس که از بدن مفارقت می کند چون فی‌الجمله کدورت و غیریت جسمانیت با خود می‌دارد پس ناچار به‌نار عبور می کند تا صاف شده قابلیت تجلی جمال الهی پیدا می کند، کما قال‌الله تعالی: «و ان منکم الاّ واردها کان علی ربّک حتماً مقتضیاً. ثمّ نُنجّی الّذین اتّقوا و نَذَرُالظّالمین فیها جثیّاً.»[3] مراد از «ظالم» کافر است که جاهل است به‌جهل مرکب، زیرا که او چون ظلم بر نفس خود کرده است لاجرم ابداً در حجاب خواهد بود و مشاهدهٔ بقای انوار عقلیه او را اصلا حاصل نخواهد شد، نعوذ بالله منه.

قوله:

المقالة الخامسة
فی المعاد والنبوّات والمنامات
و فیها فصول[4]

چون از احوال مبادی و ما یتعلّق بها فارغ شد شروع کرد در بیان معاد.

قوله:

فصل[5]

این فصل در بیان تناسخ است که مذهب قدمای حکما و افلاطون است و [[تناسخ عبارت از انتقال نفوس اشقیا است بعد از فساد ابدان انسانی به‌ابدان دیگر که مناسب آن ابدان است در اخلاق و افعال. طایفه‌ای از حکما که ایشان را تناسخیه می‌گویند گفته‌اند که نفوس جرمی دائم انتقال می کند از یک بدن به‌بدن دیگر و خلاصی آن به‌عالم نور ممکن

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۳.
۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۶ و ۷.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۱۹، آیات ۷۳ و ۷۴.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۴ الی ۶.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۸.

نیست، و این مذهب مردود است نزد جمهور؛ زیرا که عنایت الهی مقتضی اتصال هرذی‌کمال است به کمال خود؛ و کمال نفس در این است که از جمیع تعلقات مجرد شده واصل مجردات شود. و اگرچه این دلیل اقناعی است ولیکن حق این است که نفوس کامل در علم و عمل را اصلا مناسبت به‌صیاصی نمی‌باشد و انجذاب بدون مناسبت ممکن نیست، پس آن نفوس به‌صیاصی منجذب نمی‌شود مطلقاً؛ و ظاهر این است که بعضی نفوس کامل در علم و عمل می‌باشد البته، کما تدلّ علیه‌الاخبار والاثارالمتواترة. و اگرچه این دلیل نیز ظنی است، زیرا که می‌تواند بود که کمال در علم و عمل ممکن نباشد و آن نفوس را که کامل در علم و عمل می‌دانند کامل نبوده باشد ولیکن به‌طریق مشاهدهٔ نوریهٔ قلبیه ظاهر شده است به ارباب قلوب که بعضی نفوس در علم و عمل کامل می‌شوند و آن نفوس به‌عالم صورت متوجه نمی‌شوند اصلا و به‌مقتضای ما کذب فؤاد ما رأی، خطا در مشاهدهٔ قلبیه ممکن نیست. پس ثابت شد که جمیع نفوس ابداً مبتلای صیاصی نمی‌باشند. و براهین تجرد نفس ناطقه بسیار است که ذکر آن موجب تطویل است، و حکمای مشائین گفته‌اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت بدن در عالم نور و سرور از لذات عقلیه ابداً متلذذ می‌باشند، و نفوس ناقصان و اشقیا و متوسطین علی طبقاتهم اگر مبتلای جهل مرکب بوده باشد نجات ایشان محال است، و اگر جاهل به جهل بسیط بوده‌اند بعد از زمان طویل که آن جهل بسیط زایل می‌شود نجات می‌یابند، و این قوم به‌معاد جسمانی اصلا قائل نیستند و افلاطون و قدمای حکما گفته‌اند که نفوس متوسطین و ناقصان و اشقیا بعد از فنای ابدان متوجه تدبّر ابدان دیگر می‌شوند، مناسب اخلاق مکتسبه. ولیکن این قوم اختلاف کرده‌اند در اینکه ابدان انسانی را به‌ابدان انسانی دیگر انتقال ممکن است یا نی؟ قومی گفته‌اند که به‌جمیع ابدان جمیع انواع مرکبات از معادن و نبات و حیوان و انسان ممکن است. طایفه‌ای گفته‌اند که به‌ابدان انسانی ممکن نیست. قومی گفته‌اند که به‌ابدان نبات ممکن نیست. و قومی گفته‌اند که به‌ابدان جماد ممکن نیست. و مذهب افلاطون و محققین قدما این است که به‌ابدان انسان و نبات و جماد نقل ممکن نیست. بلکه به‌ابدان حیوانات انتقال می‌کند. اما امتناع نقل به‌بدن انسان بدان سبب است که بدن انسانی باب‌الابواب است به‌مذهب ایشان، پس اگر نفس منتقل به‌او متعلق شود لازم می‌آید تعلق دو نفس به‌یک بدن، و این محالست؛ زیرا که هر شخصی در خود یک انانیت ادراک می‌کند. و اما به‌ابدان نبات و جماد نقل بدان سبب ممتنع است که غرض از نقل به‌ابدان دیگر این است که به‌واسطهٔ آلام جسمانی نوراسفهبد از این عالم متنفر می‌شود و در عالم نور بدون صیصیه بماند، و آلام جسمانی در ابدان نبات و جماد حاصل نمی‌شود، زیرا که نبات را حواس نیست و جماد را اصلا قوا موجود نیست؛ و این مراتب نقل را اسامی مختلفه است. اما انتقال از ابدان انسانی را نسخ می‌گویند؛ و به‌ابدان حیوانی را مسخ؛ و به‌ابدان نبات را فسخ؛ و به‌ابدان جماد را رسخ

می‌نامند] و مذهب صاحب «اخوان‌الصفا» این است که ممکن است که در جمیع مرکبات جسمانی سیر کرده و به‌عالم افلاک انتقال نموده و از آنجا به‌عالم مثال انتقال کرده واصل عالم نور می‌شود]].[1] و مذاهب اکثر حکمای هند این است که چهار «کان» است در عالم عناصر که نفوس هر کان در همان کان به‌ابدان دیگر انتقال می‌کند و به ابدان دیگر انتقال نمی‌کند: یکی «اندج کهان»[2] است یعنی آنچه از بیضه پیدا می‌شود؛ دویم «چرخ کهان»[3] است که عبارت از حیوانات چرنده و انسان است، یعنی چیزی که بچه می‌زاید بدون بیضه؛ سیوم «اوبرج کهان»[4] است که عبارت [از] نبات است؛ چهارم «بنج کهان»[5] است که معادن باشد. پس نفوس انسانی به‌مذهب این قوم بدون حیوانات چرنده و انسان به‌ابدان دیگر انتقال نمی‌کند. و آنچه به‌این ضعیف بعد از تصفح کلام حکما و علمای متورع ربانی و مشایخ صوفیه و کتب تفسیر و حدیث ظاهر شده است این است که نفوس کامل در علم و عمل اصلا به‌صیاصی انتقال نمی‌کند، و نفوس متوسطین در علم و عمل و کامل در عمل دون‌العلم به‌صور انسانی عالم مثال که مظاهر آن اجرام افلاک است انتقال می‌کند و احتمال دارد که بعد از ادوار کثیره به‌عالم نور انتقال بکند. و کامل در علم دون‌العمل اگر متوسط در فضیلت است نیز به‌زودی به‌افلاک انتقال می‌کند. و اگر بغایت ردیء الاخلاق است مدت مدید در صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از زوال هیئات ردیئه به‌عالم افلاک انتقال کرده به‌عالم نور محض انتقال می‌کند. و نفوس ناقصین در علم و عمل اگر ایمان تقلیدی به‌وجود و وحدت حق تعالی و حقانیت رسل و کتب او داشته است مدت مدید در صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از مرور ادوار کثیره و زوال هیئات ردیئه به‌عالم افلاک که مظهر لذات وهمیه و حسیهٔ جسمانی است انتقال می‌کند و ابداً در آن لذات می‌ماند؛ و اگر اصلا ایمان با خود نبرده است نجات او از صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال ممکن نیست. و این است آنچه این ضعیف دریافته است والعلم عندالله لا یعلم‌ـ الغیب الاّ هو.

قوله: النّورالاسفهبد استدعا[ه] المزاج البرزخیّ باستعداده المستدعی لوجوده، فله

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۹، الی ص ۴۷۸، س ۵.

2. Born from the eggs, like birds,: ANDAJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY.)

3. Born from the outer skin of the embryo ARAYUTA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P 414 C. 1.)

4. Sprouting, Germinating (as a plant.) : UDBHIJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P. 190 C. 2.)

5. Born or brought out from a mine (KHANIM): KHANIJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, p. 336.)

الفٌ [مع] صيصيته لأنّها استدعت وجوده.[1]

چون[2] نفس حادث است به‌حدوث بدن و مناسبت تمام دارد به‌بدن، بنابراین مزاج برزخی صیصیه بر وی قایض شده است به‌واسطهٔ کمال الفت — که نفس را به‌بدن شده است — از لذات و آلام جسمانی متأثر می‌شود.

قوله: وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه.[3]

یعنی نفس بدان سبب به‌بدن متعلق شده است که اکتساب کمالات علمیه و عملیه بدون قوا و آلات بدنیه ممکن نیست، پس احتیاج او به‌اکتساب و اخراج چیزی که در وی بالقوه ودیعت نهاده شده است به‌فعل و به‌تدبیر و تصرف بدن جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به‌فعل آید.

قوله: و هي مظهرٌ لأفعاله و حقيقةالأنواره و وعاء لآثاره و معسكر لقواه.[4]

یعنی صیصیه مظهر آثار و افعال خارجیه نور مدبر است و حقیقت انوار عرضیه او است که عبارت از روح حیوانی نفسانیت و وعاء آثار روحانیه و جسمانیه او است و معسکر جمیع قوا او است، زیرا که جمیع قوا در صیصیه جمع شده است.

قوله: والقوى‌الظّلمانيّه لمّا عشقته [[لكونه اصلها و هي فروعٌ له مع أنّ للسّافل الى العالي عشقا [به]]][5] تشبّثت به‌تشبّثاً عشقيّاً، و جذبته الى عالمها عن عالم [ال]نّورالبحت الّذي لا يشوبه ظلمة برزخيّة أصلا، فانقطع شوقه عن عالم‌النّورالبحت.[6]

می‌فرماید که چون قوای بدنیه عاشق نورالاسفهبد است، زیرا که نور اصل و منبع قوا است و قوا فروع اوست [و] آن که سافل را به‌عالی [رساند] عشق است به‌جهت آن که وجود سافل موقوف است بر عالی، به‌خلاف عالی که ظهور آثار و احکام او موقوف است بر سافل؛ پس تعشق و احتیاج سافل به‌عالی قوی‌تر است از عالی[7] به‌سافل، و لهذا نورالانوار که اعلی عالیات است اعنی‌الاعین است بنابرآن قوای ظلمانیه، جذب کرده است نور اسفهبد، مانند مقناطیس که آهن را جذب می‌کند، و به‌سبب غلبهٔ محبت و مناسبت که نور اسفهبد را به‌قوای ظلمانیه است از ادراک عالم نوربحت محجوب شده است و شوق او از آن عالم که اصل و مبدأ اوست منقطع شده است و آنچنان مبتلای تعلقات بدنیه شده است که خود را نیز عین بدن خیال

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱۰ و ۱۱.
۲. چون در (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱۱ و ۱۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱۲ و ۱۳.
۵. شیرازی، ص ۴۷۸، س ۱۴ و ۱۵.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۶، س ۱۳، الی ص ۲۱۷، س ۱.
۷. عالم (ن).

کرده و لذات و آلام را منحصر در لذات و آلام جسمانی دانسته است.

قوله: والصیصیةالانسیّة خُلقت تامّة یتأتی[1] بها جمیع الافاعیل.[2]

[[زیرا که چون مزاج او اعدل امزجه است پس مناسبت او باعالم نور از جمیع صیاصی بیشتر است]].[3]

قوله: و هی اول منزل للنّورالاسفهبد علی رأی حکماءالمشرق فی عالم‌البرازخ.[4]

افلاطون و قدمای حکماگفته‌اند که نفوس ازلا در عالم نور مجرد است و بعد از وجود صیاصی انسیه که مناسب آن نفوس است در عالم کون و فساد به‌اقتضای اوضاع افلاک، نفوس مناسب آن صیاصی به‌آن صیاصی منجذب می‌شود تا به‌وسیلهٔ صیاصی انسیه اکتساب کمالات علمیه و عملیه نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه متلذذ بوده باشد. پس اگر این مطلوب بصیصیه انسیه حاصل شد نفس به‌صیاصی دیگر منجذب نمی‌شود و در عالم نور از لذات عقلیه متلذذ می‌ماند، و اگر به‌این صیصیه کمال حاصل نشد به‌ابدان حیوانات منجذب می‌شود تا بعد از زوال هیئات ردیئه به کثرت آلام جسمانی مشاهدهٔ عالم نور محض بکند و به‌عالم صیاصی مطلقا بی‌مناسبت شود و از درکات نیران نجات یابد.

قوله: و لمّا کان‌الجوهر الغاسق مشتاقاً [بطبعه] الی نور... فانّ الغاسق انّما هو من جهةالفقر فی‌القواهر، وکما أنّ‌الفقر مشتاق الی[5] الاستغناء، فکذا[6] الغاسق مشتاقٌ الی‌النّور. قال بوذاسف و من قبله من‌المشرقیّن [[أی من حکماء بابل [و] فارس والصّین والهند و غیر هم من اهل‌الذّوق]][7] أنّ باب‌الابواب... الصیصیةالانسیّة.[8]

می‌فرماید که چون مذکور شد که صیصیه ظلمانیه عاشق نور است پس مشتاق است به‌نور، که حیات و وجود او وابستهٔ به‌نور است؛ زیرا که سبب حصول مدبّر از قواهر فقر و احتیاج قواهر است به‌ظهور آثار و احکام ــ که موقوف است بر وجود صیصیه ــ و چنانچه محتاج به‌ظهور آثار و احکام، مشتاق ظهور آن آثار و احکام است تا از احتیاج خلاص شود، همچنین غاسق میت نیز مشتاق نورست تا از ظلمت نجات یابد. قوله: «بوذ اسف» الخ جواب «لمّا»ست، یعنی «ولمّا کان‌الجوهر الغاسق مشتاقاً» و مفتقرا «الی نور عارض لیظهره» و الی «نور مجرد لیدبّره و یُحیی به.» و خلاصهٔ این کلام آن است که چون جوهر غاسق مشتاق نور است تا

۱. تعالی (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۱ و ۲.
۳. شیرازی، ص ۴۷۸، س ۱۸ و ۱۹.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۲ و ۳.
۵. الی نور (ن).
۶. فکذلک (ن).
۷. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۵ و ۱۶.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۳ الی ۸.

به‌سبب نور حیات و ظهور او را حاصل می‌شود، بنا بر آن بوداسف و حکمایی که سابق بوده‌اند، گفته‌اند که صیصیهٔ انسیه «باب‌الابواب» است؛ یعنی منزل اول است و منازل نور اسفهبد؛ چنانچه در این فصل مفصلا مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. قال‌الشّارح: [[و هو فیلسوف تناسخیٌّ من الهند و قیل انّه من اهل بابل [العتیقة]، عالم بالادوار... و قداستخرج سني العالم و هي ثلث مأة الف و ستّون الف سنة. [و] حکم بأن‌الطّوفان یقع في ارضها بعضها... و قیل هوالّذی شرع دین‌الصابئه لطهمورث الملک]][1] تمّ کلامه رحمه‌الله. ظاهراً بوداسف از حکمای هند نبوده است زیرا که از علمای آن طایفه این ضعیف تحقیق نموده است که جمیع حکمای هند قائل به‌ادوار اربعه‌اند تفصیل مذکور که یکی را «ست جک» و دویم را «ترتیا» و سیوم را «دواپر» و چهارم را «کل‌جوک» می‌گویندومدت هردور را چند «لک» سال گفته‌اند، کما ذکر سابقاً[2] ولیکن احتمال دارد که بوذاسف در این مسأله مخالف جمهور بوده باشد، والله اعلم. و آنکه مصنف فرموده است که حکمای هند نیزگفته‌اند که صیصیهٔ انسیه باب‌الابواب است مطابق مذهب جمهور نیست چه به‌مذهب جمهور حکمای هند انتقال از صیصیهٔ حیوانیه به‌انسانیه و از انسانیه به‌انسانیه ممکن است، چنانچه سابقاً مذکور شده است.

قوله: لحیاة جمیع الصیاصی العنصریّة[3] [[الدّال علی أنّ حیاة جمیع أبدان‌الحیوانات هي بانتقال‌النّفوس الانسانیّة]].[4]

ظني محض است نه یقیني. و خلاصهٔ این کلام این است که از اخلاق و افعال حیوانات که مشابه افعال و اخلاق انسان است ظاهر می‌شود که نفوس انسانیه است که متعلّق ابدان حیوانات شده است.

قوله: فأیّ خلق یغلب علی‌النّورالاسفهبد و ایّ هیئة ظلمانیّة تمکّن فیه و یرکن الیها هو، یوجب أن یکون [[هو [اي] نورالاسفهبد]][5] بعد مفارقة صیصیة منتقلا علاقته الی صیصیة مناسبة لتلک الهیئةالظّلمانیّة من‌الحیوانات‌المنتکسة[6] [[الرّؤس]][7].

ضمیر «هو» راجع است به‌نور اسفهبد، یعني چون امتیاز انوار اسفهبدیه به هیئات ظلمانیه و نورانیه است پس هر نور اسفهبد که خلق ردیئه هیأت ظلمانیه از هیئات و اخلاق دیگر در وی غالب باشد به‌جذب آن خلق غالب بر جمیع اخلاق بعد از مفارقت از صیصیه انسیه متعلق می‌شود به‌آن صیصیهٔ حیوانیه که مناسب این هیأت ظلمانیه است، [[مانند نفس حریص به

۱. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۲ الی ۱۵.
۲. ر. ک. ص ۶۸، همین کتاب.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۸.
۴. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۲ و ۳.
۵. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۷، س ۸، الی ص ۲۱۸، س ۲.
۷. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.

خنزیر و نفس سارق به‌فار] [۱ و نفس شرور به‌ثعلب.

قوله: فانّ‌النّورالاسفهبد اذا فارق‌الصیصیة الانسیّة[۲]، و هو مظلمٌ مشتاقٌ الی الظّلمات ولم یعلم سنخه... و تمکّنت فیه الهیئات‌الرّدیة، فینجذب الی‌الصیاصی‌المنتکسة لحیوانات أخری و جذبته‌الظّلمات.[۳]

خلاصهٔ این دلیل این است که چون نور مدبّر مشتاق[۴] که ازجملهٔ اصحاب شمال است بعد از مفارقت از صیصیهٔ انسانیه — به‌سبب رسوخ اخلاق ردیئه و هیئت ظلمانیه و جهالات مرکبهٔ مکتسبه در وی — تاریک شده از ادراک عالم نور محض محجوب گشته است، بنا بر آن شوق اوازعالم نور محض بالکلیه منقطع شده و همگی میل او به‌ظلمات و جسمانیات است، پس لابد به‌صیاصی حیوانات منتکسة‌الرّؤس منجذب می‌شود و به‌صورت خلق غالب محشور می‌گردد.

قوله: قالوا: والمزاج الاشرف ما للصیصیة‌الانسیّة، و هی أولی بقبول‌الفیض‌الجدید الاسفهبدیّ من‌النّورالقاهر. فلا ینتقل الیها من غیرها نور اسفهبد، اذ تستدعی من‌الواهب نوراً مدبّراً، و یقارنها مستنسخ، فیحصل فی‌الانسان الواحد أ نائیّتان مدرکتان، و هو محالٌ.[۵]

بوذاسف و قدمای حکمای اشراقی گفته‌اند که چون معلوم شد که صیصیهٔ انسیه اشرف است ازجمیع صیاصی، و مزاج او اعدل امزجه است و مناسبت او به‌عالم نور بیشتر است ازجمیع صیاصی، و قابلیت قبول نور اسفهبد ازعالم نور دارد؛ پس باید که نور اسفهبد از نور قاهر بروی فایض شود، و از صیاصی حیوانات دیگر نور اسفهبد انتقال نموده به‌صیصیهٔ انسانیه متعلق نشود، والا لازم می‌آید که در یک انسان دوأنائیت مدرک شود، و این محال است.

قوله: [قالوا]: ولا یلزم من استدعاء الصیصیة‌الانسیّة بمزاجها‌الاشرف نوراً مدبّراً مجرداً أن یکون ما دونها أیضاً یستدعی نوراً مدبراً.[۶]

یعنی از استدعای صیصیه انسیه نور اسفهبد را نور قاهر، لازم نمی‌آید که صیاصی صامته منتکسة‌الرؤس نیز نور اسفهبد را از نور قاهر استدعا تواند نمود، زیرا که صیاصی صامته ازجهت بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول نور از نور قاهر ندارد. و این است تقریر کلام مصنف. و بر ارباب دانش مخفی نماند که این مقدمات اقناعی است نه یقینی؛ زیرا که مزاج اشرف مقتضی قبول نفس اشرف است نه فیض جدید، پس می‌تواند بود که نفس جمیع حیوانات از ارباب

۱. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۷ و ۱۸.
۲. الانسانیة (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۲ الی ۴.
۴. شقی (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۴ الی ۸.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۹ و ۱۰، و پاورقی.

انواع مقتضای استعداد بدن فایض می‌شده باشد، ولیکن بدن اشرف را نفس اشرف و بدن [اخس] را نفس اخس.

قوله: فاذا انفسدت الصیصیة الانسیّة والنّور الاسفهبد عاشقٌ للظّلمات... والصیاصیُ المتکسة و عالم البرازخ أیضاً متعطش فینجذب... الی صیصیة أخری.[1]

مراد از ظلمات امور جسمانیه و هیئات ظلمانیه است یعنی نور اسفهبد به‌سبب جهل به‌عالم نور و تمکن اخلاق ذمیمه عاشق عالم برازخ است و صیاصی حیوانات متکسة الرؤس نیز مشارق عالم نور است، زیرا که صیاصی غواسق است و غاسق بالطبع مشتاق است به‌نور عارض که ظاهر بکند آن صیاصی را، و نور مجرد تا حیات بخشد آن صیاصی مظلمه را، و چون آن صیاصی مشتاق انوار مجرده است و به‌سبب بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول انوار قاهره ندارد، بنابر آن انوار مجرده ظلمانیه را که به‌واسطه تمکن اخلاق رذیله و جهالات مرکبه مناسبت تمام به‌آن صیاصی پیدا کرده است جذب می کند، مانند جذب مقناطیس حدید را. پس نور اسفهبد منجذب می‌شود به‌آن صیاصی از جهت کمال قوت جذب و انجذاب.

قوله: ولا یرتقی من الصّیاصی الصامتة الی الانسان شیءٌ، بل ینحدر... الی الصّوامت[2] [[النّور المدبّر المفارق للهیئات... بحسب المناسبة الخلقیّة]][3].

قوله «شیء» اشارت است به‌نور جوهری و عرضی، یعنی از صیاصی صامته به‌صیاصی نفسانیه از انوار جوهر [یه] و عرضیه چیزی انتقال می کند به‌حسب مناسبت اخلاق ردیئه.

قوله: و لکلّ [خلق] صیاص[4].

یعنی هر خلق از اخلاق ردیئه مناسب ابدان انواع حیوانات [است] مانند تکبر و تهور که به‌ببره و پلنگ و امثال آن مناسبت دارد، و علی هذاالقیاس اخلاق دیگر.

قوله: «و لکلّ باب منها جزءٌ مقسومٌ.»[6]

کانّه اشاره الی قوله تعالی: «و لها سبعة ابواب و لکلّ باب منهم جزءٌ مقسومٌ.»[7] و مراد از «هفت‌باب» در این آیه معاصی اجزای سبعه است که عین و اذن و لسان و بطن و فرج باشد، زیرا که معاصی این اعضاء حقیقت ابواب جهنم است، چه معاصی هر عضوی ازین اعضاء موجب تمکن یک خلق از اخلاق ردیئه است در نفس، و آن خلق مناسب ابدان انواع

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۱ الی ۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۵ و ۶.
۳. شیرازی، ص ۴۸۵، س ۱۲ و ۱۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۶.
۵. که باشد بر (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۶ و ۷.
۷. قرآن مجید، سورة ۱۵، آیة ۴۵.

حیوانات است. و مراد مصنف از «باب» نوع حیوان است یعنی: وهر باب از ابواب صیاصی حیوانات را یک‌مقدار از خلق معین است که نفس متصف به‌آن مقدار از آن خلق، به‌صیاصی آن نوع منجذب می‌شود؛ و مثلا نفس بغایت حریص به‌بدن خوک انتقال می‌کند و نفس ضعیف کم‌حرص به‌بدن مورچه مثلا انتقال می‌کند، و علی هذاالقیاس اخلاق دیگر. قال‌الشارح: [[فلکلّ خلق کالشره مثلا حدٌ معینٌ من‌الشدّة والضّعف، و اذا بلغت‌النّفس الیه تعلّقت ببدن نوعٍ من‌الحیوانات‌المناسبت للشرّه کالکلب و اشباهه. ثمّ بحسب شدّة‌الشّره وضعفه ... یختلف تعلّقها بابدان اشخاص الکلاب‌الشّدیدة‌الشّره والضّعیفة‌الشره‌المعذبة ککلاب‌السوق، والمنعمته ککلاب‌الصّید، ولاختلاف‌النّاس فی‌الاخلاق‌المحمودة والمذمومة وشدّتها وضعفها واختلاف تراکیبها اختلف‌الحیوانات فیها، فانّ اختلافها کلّها انّما هی واردة الیها من‌المنزل‌الاول من باب‌الابواب الّذی هوالانسان فاختلاف جمیع‌الحیوانات مستفادة من‌الانسان لأنّها [الّتی] کانت موجودة [فیه] و سارت[منه] الیها]].[1] هذا کلامه، رحمه‌الله. آنچه شارح بیان کرده است تقریر مذهب افلاطون و قدما است نه مذهب مصنف؛ زیرا که مصنف مذهب خود را در فصل علیحده بیان کرده است چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد، انشاءالله تعالی.〉

قوله: وما یُقال «أنّ عدد الکائنات لا ینطبق علی عددالفاسدات» فباطلٌ، لانّ [ال]انوار المدبّرة‌المستظلمة فی‌الازمنة‌الطّویلة کثیرةٌ، وهی متدرّجة فی‌النزول.[2]

[[ازجمله دلایل ابطال تناسخ که مشائین گفته است یکی این است که اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که عدد ابدان حیوانات کائنه مساوی باشد به‌عدد نفوس مفارقه از ابدان انسانیه. والتّالی باطلٌ فالمقدّم مثله. اما بیان ملازمت این است که اگر مساوی نباشد عدد ابدان کائنه به‌عدد نفوس مفارقه، عدد نفوس زیاده خواهد بود از عدد ابدان، یا لیکن اگر عدد نفوس مفارقه از ابدان انسانیه زیاده باشد بر عدد ابدان کائنهٔ حیوانات]][3] پس می‌گویم که نفوس زائده بر ابدان حیوانات بدون ابدان می‌ماند یا متعلق می‌شود به‌ابدان، اگر متعلق شود لازم می‌آید که [به] بعضی از ابدان زیاده از یک نفس متعلق شود، و این محالست؛ و اگر بدون تعلق بماند لازم می‌آید تعطیل بعضی نفوس بدون مرجح؛ و اگر عدد ابدان زیاده باشد پس می‌گوئیم که یک نفس [به] زیاده از یک بدن متعلق می‌شود [و] لازم می‌آید که ازلذت و الم یک حیوان دیگر نیز متاثر می‌شود. و اگر به‌بعضی ابدان نفوس جدید فایض شود لازم می‌آید ترجیح بلامرجح. [[و اما بیان بطلان تالی این است که عدد ابدان کائنه به‌عدد نفوس متفارقه مساوی نیست، زیرا که از افراد یک نوع از انواع حیوانات در یک روز آنقدر پیدا می‌شود که از ابدان انسانی در سنوات کثیره فاسد نمی‌شود. مانند مورچه که در یک روز

۱. شیرازی، ص ۴۸۶، س ۹ الی ۱۶.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۸ الی ۱۰.
۳. اقتباس ازشیرازی، ص ۴۸۶، س ۱۸، الی ص ۴۸۷، س ۳.

در هر منزل اضعاف مضاعف از ابدان فاسده انسانیه موجود می‌شود، و أیضاً ابدان فاسده در وباها و طوفان‌ها اضعاف مضاعف است از ابدان کائنه. این است تقریر دلیل مشائین بر ابطال تناسخ. اما بیان ابطال این دلیل این است که لا نسلم که کائنات اکثر از فاسدات است. زیرا که زیادتی کائنات بر فاسدات وقتی لازم می‌آید که تولد هر نمله به‌انتقال نفس حریص باشد که در آن روز از بدن انسانی مفارقت کرده باشد. و این لازم نیست، چه می‌تواند بود که این نفوس [که] به‌ابدان نملیه متعلق شده است، بعد از موتات کثیره در ازمنهٔ طویله به‌این ابدان انتقال کرده باشد. و الیه‌الاشارة بقوله: «لانّ‌الانوار المدبّرالمستظلمة» الخ]].[1]

قوله: و اصحاب‌الحرص لا یلحقون‌الصّیاصی‌النّملیّة الاّ بعد مفارقة صیاصی [انواع] کثیرة متفاوتةالمقدار والعلائق.[2]

اشاره به‌چیزی است که مذکور شد، یعنی نفس حریص بعد از مفارقت ابدان کثیره مناسب حرص در عظم و صغر مانند خنزیر و عصفور و غیر آن، و کثرت علائق انتقال می کند به‌نمله. و من می‌گویم که این دلیل ابطال مذهب مشائین نیز یقینی نیست، زیرا که می‌تواند بود که بعضی نفوس قلیلةالحرص بعد از مفارقت ابدان انسانیه به‌ابدان علیه ملحق شود، بلافصل. ولیکن اگر این عبارت مصنف را به‌سند منع تقریر نموده شود— چنانچه سابق مذکور شده است— ابطال این سند نمی‌شود و منع نیز مندفع می‌شود.

قوله: ولا یرتقی منها الی‌الانسان شیء لیلزم صعوبات فی انطباق‌العددالکثیر علی الصّیاصی القلیلةالطّویلة الاعمار من صیاص قلیلةالاعمار کثیرةالعدد جداً.[3]

[[یعنی از صیاصی انواع کثیره [که] به‌انسان انتقال می کند لازم آمد که فاسدات اکثر است از کائنات؛ زیرا که به‌اقل حرارت و برودت از آنچه از هر واحد از حشرات ارضیه معدوم می‌شود در یک‌ساعت، که در سنوات کثیره از انسان پیدا نمی‌شود. و اما تمسک جستن به‌طوفان و وبا در کثرت فاسدات از کائنات صحیح نیست زیرا که طوفان عام و وبای عام شامل جمیع نواحی— که موجب فساد جمیع اصناف و انواع حیوانات باشد— متیقن نیست؛ بلکه آنچه متیقن است وجود طوفان و وبا در بعضی نواحی است دون بعض]]،[4] چنانچه بعضی مفسران گفته‌اند که طوفان نوح شامل تمام عالم نبود بلکه در ولایت شام و مکه و روم و مصر و آن نواحی بود و بس. أیضاً حیوانات بحری در طوفان معدوم نمی‌شود بلکه زیاده می‌شود، پس احتمال دارد که نفوس مفارقه از ابدان انسانیه در طوفان به‌حیوانات بحریه متعلق شود.

۱. شیرازی، ص ۴۸۷، س ۸ الی ۱۶
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۱۹، س ۱۰، الی ص ۲۲۰، س ۱.
۳. حک. کربن ۲ ص ۲۲۰، س ۱ الی ۳.
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۸، س ۱۲، الی ۴۸۹، س ۲.

قوله: و ينتقص العلائق بالسّكرات و شدّة الموت و البلايا.[1]

مراد از «بلايا» مصائب و امراض مزمنه و حبس و زجر و امثال آن است. و وجه انتقاص علائق به‌سکرات و شدت موت و بلایا این است که هرچند نفس در ایام تعلق به‌بدن محنت می‌کشد، بعد از مفارقت از بدن راحت می‌یابد، و هرچند در ایام تعلق به‌بدن راحت می‌یابد بعد از فنای بدن الم می‌کشد و تا کمال تنفر از عالم صورت واقع نشود تلذذ از لذات[2] عقلیه در عالم نور بدون صورت ممکن نیست. پس نفوس اشقیا و اصحاب شمال که از ادراک عالم نورانیت به‌جهالت مرکبه محجوب است، و در عالم شهادت راحت یافته است، بعد از فساد ابدان انسیه البته به‌صیاصی منتکسة الرؤس منتقل می‌شود؛ کما قال‌الله: «ولو ترى اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم.»[3] الآیة. و چنانچه در همین عالم ملک [و] شهادت، مشاهده می‌شود که هرکس ایام راحت و آسایش را یاد نمی‌کند و در آتش فراق آن می‌سوزد حواس را مشغول می‌کند به‌امور حسیه، تا آن رنج فراق تخفیف شود ایام محنت و غم را یاد نمی‌کند و از مفارقت آن راحت می‌یابد؛ همچنین بعد از فنای بدن نفس در آتش فراق لذات جسمانیه می‌سوزد و از مفارقت آلام جسمانیه راحت می‌یابد. و این یک آتش است از آتش‌های روحانیه که بدون وسیله غالب[4] خواهد بود و: «نارالله الموقدة. الّتی تطّلع علی الافئدة.»[5] عبارت از این آتش است که مخصوص روح است و هیچ نفس از این آتش بالکلیه خلاصی نمی‌یابد؛ ولیکن در شدت و مدت تفاوت، بسیار است. پس هرچند لذت جسمانیه بیشتر یافته باشد این آتش تیزتر خواهد بود و بز[و]دی تسکین [ن] خواهد یافت. و از این تقریر سرّ ریاضت و مجاهدهٔ عباد و زهّاد ظاهر می‌شود که: تا نفس بعد از فنای بدن درآتش فراق لذات وشهوات نسوزد از فنای بدن راحت نیابد. و هم بدین سبب صاحب شریعت، صلواة‌الله علیه، درویشی را بر توانگری ترجیح داده است تا نفس از لذات حسیه متلذذ نمی‌شود؛ به‌این معنی اشاره فرموده است مولانا جلال‌الدین محمد رومی در «مثنوی»:

این جهان دریا و تن ماهی، و روح — یونس محجوب از نور صبوح
گر مسبح باشد از ماهی رهید — ورنه دروی هضم گشت و ناپدید
صبر کردن جان تسبیحات تست — صبر کن کان است تسبیح درست[6]

قوله: و لکلّ مرتبة کبارٌ و اوساطٌ و صغارٌ.[7]

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۲ و ۳.
۲. ادات (ن).
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۳۲، آیهٔ ۱۳.
۴. قالب (ن).
۵. قرآن مجید، سورهٔ ۱۰۴، آیهٔ ۷ و ۸.
۶. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت کودکی که در پیش تابوت پدر خود می‌نالید و سخن جوحی.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۴.

یعنی هر خلق را چندین ابدان متنوعه است چه تهور و کبر را شیر و ببر و پلنگ و فیل و غیر آن است و جبن را ثعلب و ارنب و امثال [آن] است و حرص را خوک و گنجشک و مورچه و نظایر آن است و محاکاة و سخریه را قرود و امثال آن است، و علی هذا القیاس اخلاق دیگر.

قوله: و لکلّ قوم من أرباب الصّناعات أمّةٌ من الصّوامت تشبّهم خلقا و عیشة.[1]

[[مانند ترکان که اخلاق ایشان به‌سباع مناسبت دارد]][2] و دزدان و عیاران که به موش و امثال آن مناسبت دارد؛ پس البته بعد از فنای ابدان انسانیه نفوس ایشان به‌ابدان آن حیوانات متعلق می‌شود، و علی هذاالقیاس اقوام دیگر فلاجرم.

قوله: فتنتقل الی اکبر[3]... الاوسط علی‌المراتب الکثیرة، ثمّ الی‌الاصغر فی ازمنة متطاولة.[4]

در «اوسط مراتب کثیره» بدان سبب قید کرده است که اوسط را حد معین نیست، به‌خلاف اکبر و اصغر که هریک را حدمعین است و در اصغر «ازمنه متطاوله» ازآن‌جهت قید کرده است که بعد از مرور ازمنهٔ طویله از اوسط به‌اصغر انتقال می‌کند. و تقریر این کلام و توضیح این مرام به‌احسن طریق این است که نفس شقی متصف به‌اوصاف ذمیمه متعدده، بعد از فنای بدن انسانی به‌بدن انواع حیوان انتقال می‌کند که به‌خلق غالب او مناسبت داشته باشد. در آن نوع اولا شخصی قوی می‌شود و به‌ترتیب اشخاص ضعیف شده انتقال می‌کند به‌بدن نوع دیگر که آن خلق در وی کمتر از نوع اول بوده است؛ و در آن نوع نیز اولا شخص قوی شده به ترتیب ضعیف می‌شود و انتقال می‌کند به‌بدن نوع دیگر که مناسب خلق دیگر باشد که کمتر از آن خلق است. اگر آن خلق زایل شده باشد و این خلق را نیز به‌همان ترتیب که مذکور شد زایل نموده به‌بدن نوعی از حیوان انتقال می‌کند که مناسبت داشته باشد به‌خلق دیگر که کمتر از اخلاق سابقه است در آن نفس. و به‌همین طریق جمیع اخلاق رذیله را زایل کرده اگر به‌عالم نور مناسبت تمام پیدا کرده است و از وهمیات و حسیات بالکلیه نجات یافته است به‌عالم مثال عبور نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه مسرور می‌نماید، زیرا که مانع ادراک لذات عقلیه اخلاق رذیله بوده است که اگر به‌بعضی از وهمیات و حسیات مبتلا بوده باشد که [به] سبب غایت قلت آن وهمیات، مناسب آن در عالم کون و فساد حیوان نبوده باشد در عالم مثال به‌صور حیوانات محشورشده مدت مدید گشت می‌کند در آن عالم تا بالکلیه از جمیع هیئات ردیئه و امور وهمیه نجات یافته در عالم نور و سرور مسرور بوده باشد. و بعضی

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۴ و ۵.
۲. شیرازی، ص ۴۸۹، س ۷.
۳. الاکرم (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۵ و ۶.

از حکمای هند تشبیه داده‌اند مجردات را به‌آب وگفته‌اند که نورالانوار به‌منزلهٔ محیط است و چنانچه آب دریا به‌اعتبار ظروف از یکدیگر ممتاز شده است، همچنین انوار اسفهبدیه به‌قوالب متعلق شده از یکدیگر ممتاز شده است؛ و چنانچه بعد از فساد ظروف آب صاف که به کدورات ارضیه آلوده نشده است اگر به‌دریا برسد از وی تا آب دیگر اصلا تفاوت نمی‌باشد و محو دریا می‌شود و آب مکدر به کدورات ارضیه به‌آن کدورات از آب دریا ممتاز می‌باشد و در وی محو نمی‌گردد، همچنین انوار اسفهبدیه که از اخلاق رذیله بالکلیه نجات یافته است آنچنان شیفتهٔ جمال حضرت نورالانوار می‌شود که گویا در وی محو شده است. و اگرچه ممتاز است به‌امتیاز[1] عقلیه ولیکن از آن انوار تا نورالنّور فرق نمی‌توان کرد از غایت مناسبت، چنانچه مولوی معنوی می‌فرماید:

ده چراغ ار حاضر آری در مکـان	هـریکی باشد بـه‌صورت غیـر آن
فرق نتوان کرد نـور هـر یکـی	چون به‌نورش روی آری بی‌شکی[2]

یعنی اگرچه فرق در واقع است ولیکن ما به‌الامتیاز از غایت مناسبت ظاهر نیست و نور اسفهبدیه که به‌حسیات و وهمیات مبتلا می‌باشد مدتهای مدید در عالم کون و فساد مبتلای جسمانیات و ظلمات می‌باشد تا از جمیع کدورات پاک شده به‌مبدأ رجوع بکند. این است آنچه قومی از حکمای هند گفته‌اند و این تمثیل بغایت مناسب است.

قوله: و عند هؤلاء ما یقال «أنّ کلّ مزاج یستدعی من النّورالقاهر نوراً متصرّفاً» فکلامٌ غیرواجب الصّحّة، اذ لا یلزم[3] فی غیرالصّیصیة الانسانیة.[4]

یعنی نزد اشراقیان مذهب مشائین صحیح نیست زیرا که مزاج صیاصی حیوانات دیگر غیر از انسان استعداد قبول نور انوار قاهره ندارد، چنانچه سابقاً مذکور شده است. و چون اثبات و نفی تناسخ نزد مصنف متیقّن نیست چنانچه بعد از این صریح خواهد گفت و بنا بر آن گفته است که «واجب الصّحة» نیست.

قوله: ما یقال «أنه لا یلزم أن یتّصل وقت فسادالصیصیةالانسانیة بوقت کون الصیصیة صامتة [[باطل]][5]... فانّ الامور مضبوطةٌ بهیئات فلکیّة غائبةٌ عنّا [[و لعل هذاالتطابق وجب بقانون مضبوط و]][6] کما یوجب فی خسارة بعض النّاس ربح بعض... فکذا فی موت بعض الصّیاصی حیوة بعض منها[7].

۱. ما سنبارست (ن).
۲. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، حکایت در بیان آنکه جملهٔ پیغمبران حقند...
۳. لا یلزم ذلک (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۷ و ۸.
۵. شیرازی، ص ۴۹۰، س ۹.
۶. شیرازی، ص ۴۹۰، س ۱۲ و ۱۳.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۹، الی ص ۲۲۱، س ۱.

این بیان ابطال دلیل دیگر مشائین است که بر ابطال تناسخ گفته‌اند. و بیان این دلیل بر نظم طبیعی است که اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که وقت فساد صیصیه انسیه متصل باشد به‌وقت کون صیصیه صامته والتّالی باطل[1] فالمقدم مثله. اما بیان ملازمت این است که اگر متصل نباشد وقت فساد به‌وقت کون لازم می‌آید تعطیل نفس بین‌البدنین، و این باطل است به‌مذهب خصم که قائل [به] تناسخ است. و ایضاً اگر جایز باشد تعطیل نفس بین‌البدنین زماناً یا ابداً نیز تعطیل او جایز باشد، پس تناسخ نشود؛ هذا خلف. و اما بیان بطلان تالی این است که بر اتصال وقت فساد صیصیه انسانیه به‌وقت کون صیصیهٔ صامته اصلا دلیل نیست، پس اتصال لازم نیست. و اما بیان ابطال این دلیل این است که شاید وقت فساد صیصیه انسانیه به‌وقت کون صیصیه صامته متصل بوده باشد، و دلیل و وجه آن ما را معلوم نباشد، زیرا که جمیع کائنات و حوادث عالم کون و فساد مضبوط است به‌اوضاع فلکیه که غایب است از ما؛ چه از امور فلکیه مستمره آنچه برما ظاهر است آثار ایشان است نه‌اسرار آن، و احتمال دارد که این تطابق و اتصال واجب بوده باشد به‌قانون مضبوط در عنایت ازلیه که به‌سبب غموض آن قانون اطلاع ما بر وی ممکن نباشد. و چنانچه قانون مضبوط در نفس‌الامر که ما آن را نمی‌دانیم موجب است در خسارت بعض ربح بعض را به‌حیثی که بینهما مال معطل نبوده باشد[1] همچنین آن قانون مضبوط موجب موت بعضی صیاصی و حیات بعضی بوده باشد بلافصل.

قوله: و هذا مذهب المشرقیّین[2].

یعنی این انتقال نفوس ناقصین به‌ابدان حیوانات بدون انسان و نبات و جماد و عدم تعطیل بین‌البدنین مذهب اشراقیان است.

قوله: قال المشاؤون «جمیع الأمزجة یستدعیة بخواص مزاجها نفوساً متصرفة، فیلزم فیها ما ذکرتم من الانسان».[3]

مشائین گفته‌اند که جمیع امزجه اقتضای نفوس از مبدأ نموده است پس اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که به‌یک بدن دو نفس متعلق شود، و این باطل است بالاتفاق. و اشراقیان جواب گفته‌اند که امزجه حیوانات دیگر غیر از انسان به‌واسطه بعد مزاج از اعتدال، استعداد قبول نفس از مبدأ ندارد؛ بلکه از صیاصی انسیه قبول می‌کند.

قوله: هذا مذهب المشائین.[4]

یعنی امتناع «نقل» مذهب مشائین است.

۱. ر.ک. حک. کربن ۲، ص ۲۲۰، س ۱۱، الی ص ۲۲۱، س ۱.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۱، س ۲.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۱، س ۴ و ۵.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۱، س ۵.

قوله: و افلاطون و من قبله من الحکماء قائلون بالنّقل، و ان کانت جهات النّقل قدیقع فیها خلافٌ.[1]

یعنی افلاطون و حکمای متقدم که قبل از او بوده‌اند مایل‌اند به تناسخ. [[و مراد از «من قبله» هرمس و سقراط و فیثاغورس و انباذقلس است]][2] و این طایفه اختلاف کرده‌اند در جهات «نقل» که افلاطون و[3] اکثر حکما گفته‌اند که بدن حیوانات [را] به ابدان انسان و نبات و جماد نقل ممکن نیست. و بعضی گفته‌اند که انتقال نفوس انسانیه به جمیع مرکبات مزاجی ممکن است.

قوله: و تمسّک بعض الاسلامیین بآیات من الوحی مثل قوله [تعالی] «کلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غیرها.»[4]

یعنی بعضی از حکمای اسلام که قائل به تناسخ بوده‌اند به بعضی از آیات قرآن تمسک نموده‌اند از آن جمله آیهٔ مذکور است که در بیان اهل جهنم نازل شده است که هرگاه جلدهای ایشان که عبارت از ابدان حیوانی است نضج می‌نماید — یعنی فاسد می‌شود — تبدیل می‌کنم به جلدهای دیگر که ابدان حیوانات دیگر بوده باشد.

قوله: [و قوله تعالی] «و کلّما ارادوا أن یخرجوا منها اُعیدوا فیها.»[5]

یعنی نفوس اشقیا هرچند می‌خواهند که از ابدان حیوانی خلاص شوند باز به شومی اخلاق سیئه و جهالات مرکبه به آن ابدان منجذب می‌شود.

قوله: [قوله تعالی] «و ما من دابّة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه إلّا اُممٌ امثالکم.»[6]

یعنی مثل شما ایشان بوده‌اند و به شومی اخلاق ذمیمه به قوالب حیوانات صامته مبتلا شده‌اند.

قوله: و آیات المسخ و الاحادیث الواردة فی أنّ النّاس یبعثون علی صور مختلفة بحسب اخلاقهم کثیرةٌ.[7] [[کـ] قوله تعالی «و جعل منهم القردة والخنازیر.»[8]]][9]

1. حکمة الاشراق، قرین ۲، ص ۲۲۱، س ۶ و ۷.
2. شیرازی، ص ۴۹۱، س ۱۸.
3. افلاطون که (ن).
4. حکمة الاشراق، قرین ۲، ص ۲۲۱، س ۸ و ۹؛ قرآن مجید، سورهٔ ۴، آیهٔ ۵۶.
5. حکمة الاشراق، قرین ۲، ص ۲۲۱، س ۹ و ۱۰؛ قرآن مجید، سورهٔ ۳۲، آیهٔ ۲۰.
6. حکمة الاشراق، قرین ۲، ص ۲۲۱، س ۱۰ و ۱۱؛ قرآن مجید، سورهٔ ۶، آیهٔ ۳۸.
7. حکمة الاشراق، قرین ۲، ص ۲۲۱، س ۱۱ و ۱۲.
8. قرآن مجید، سورهٔ ۵، آیهٔ ۶۶.
9. شیرازی، ص ۴۹۲، س ۹.

یعنی مسخ نموده شده است اشقیا را به‌ابدان و صور این حیوانات. و ایضاً [[قوله تعالی: «فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین»[1] ... وقوله عزّوجلّ «نحشرهم یوم‌القیامة علی وجوههم.»[2] ... وقوله (ص): «یحشرالنّاس یوم‌القیامة علی صور[3] مختلفة.» وقوله، علیه‌وآله صلواةالله: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون.»]][4] از جمله متمسکات اهل تناسخ است.

قوله: و کما ورد فی‌الوحی حکایة عن‌الاشقیاء «ربّنا امّتنا اثنتین و احییتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل؟»[5]

یعنی این مردن و زنده‌شدن دومرتبه مشعر به‌تناسخ است.

قوله: و کقوله [تعالی] فی‌السّعداء: «لا یذوقون [فیهاالموت] الّاالموتة الاولی.»[6]

زیرا که چون به‌سبب اکتساب اخلاق حسنه و ادراک امور عقلیه به‌صیاصی حیوانات [نقل] نمی‌شوند پس به‌غیر از «موت اولی» دیگر نمی‌یابند.

قوله: و غیر ذلک.[7]

[[اشارت است به‌آیات و احادیث دیگر که مشعر به‌تناسخ است مثل قوله تعالی: «یوم تشهد علیهم‌السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون.»[8]]][9] و غیر از این آیات بسیار است که اهل تناسخ به‌آن تمسک نموده‌اند.

قوله: وصغی اکثرالحکماء الی هذا.[10]

یعنی میل کرده‌اند به[11] تناسخ [[و] حتی ارسطو که در آخر او نیز از رأی خود رجوع کرده به‌تناسخ قائل شده است.]][12] و لهذا بزرگان گفته‌اند که «ما ملّة من‌الملل الا والتّناسخ فیها قدم راسخ.» و از بعضی مردم شنیده شده است که این کلام حضرت امیرالمؤمنین علی‌ابن ابیطالب علیه‌السلام است. والعلم عندالله لا یعلم‌الغیب الا هو.

قوله: الّا أنّ‌الجمیع متّفقون علی خلاص‌الانوارالمدبّرةالطاهرة الی عالم‌النّور دون-

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیهٔ ۶۵.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۹۷.
۳. وجوه (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۹۲، س ۹ الی ۱۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۲۱، س ۱۲ و ۱۳؛ قرآن مجید، سورهٔ ۴۰، آیهٔ ۱۱.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۱؛ قرآن مجید، سورهٔ ۴۴، آیهٔ ۵۶.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۱.
۸. قرآن مجید، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۲۴.
۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۲ الی ۵.
۱۰. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۲.
۱۱. که اگر به (ن).
۱۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۹ و ۱۰.

الثقل.[1]

زیرا که آن نفوس را به‌عالم صورت اصلا مناسب[ت] نیست تا به‌آن جانب منجذب‌شوند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که سابقاً در صدر کتاب مذکور شده است که جمیع آنچه حکمای اشراقی بیان کرده‌اند مأخذ آن کشف و مشاهدهٔ قلبیه است، و ظاهر است که در حق اختلاف ممتنع است. پس اگر مأخذ اشراقیان مشاهدهٔ قلبیه بوده باشد باید که در معاد اشقیا با یکدیگر مخالفت نمی‌کردند. و جواب این است که آنچه حکمای اشراقی [به] مشاهدهٔ قلبیه در الواح عالیه ادراک کرده‌اند این است که نفوس اشقیا بعد از فساد ابدان انسانیه به‌ابدان دیگر از مرکبات عالم کون و فساد انتقال می‌کند، و درین اصلا اختلاف ندارند؛ اما اختلاف در این دارند که: از انسان به‌انسان یا به‌نبات و جماد نیز نقل ممکن هست یا نه؟ و جمیع نفوس که مدبر ابدان حیوانات است نفوس انسانیه است یا نه؟ و چون ادراک این امر در الواح عالیه با وجود تعلق بدنی فوق طاقت بشری است، بنابرآن بر این مطالب به‌فکر و نظر دلایل ظنّی دریافته‌اند؛ پس اخذ مطلوب اصلی مشاهدهٔ قلبیه است که در آن اصلا اختلاف نیست؛ و حق این است که می‌تواند بود که نفوس بعضی از حیوانات از ارباب انواع فائض می‌شده باشد و [به] نفوس بعضی از ابدان انسانیه انتقال می‌کرده باشد؛ و علت این اوضاع حقیقیه فلکیه و اسرار غامضه عالم علوی باشد که ادراک آن با وجود تعلق به‌بدن فوق طاقت بشری بوده باشد؛ و چنانچه ادراک حقیقت آن معنی که در مقناطیس موجب جذب حدید است فوق طاقت بشری است؛ همچنین می‌تواند بود که ادراک آن امر — که موجب فیضان بعضی نفوس از ارباب انواع است بر ابدان حیوانات، و بعضی نفوس از ابدان انسانیه است بر ابدان حیوانات — نیز فوق طاقت بشری بوده باشد.

قوله: و اعلم أنّ النّور المجرّد المدبّر لا یتصوّر علیه العدم بعد فناء صیصیته.[2]

چون بعد از این در دو فصل دیگر معاد سعدا و متوسطین و اشقیا را موافق مذهب خود بیان خواهد کرد، و آن موقوف است بر بقای نور اسفهبد بعد از فساد صیصیه؛ بنابرآن در آخر این فصل این مطلوب را بیان می‌کند.

قوله: فانّ النّور المجرّد لا یقتضی عدم نفسه، والاّ ما وُجِد، ولا یبطله موجبه[3]، و هوالنّور القاهر، فانّه لا یتغیّر. ثمّ [أنّ] الشّیء کیف یبطل لازم ذاته [بذاته]؟[4]

یعنی اگر نور مدبر بعد از فساد صیصیه معدوم می‌شده باشد، علت او ذات او خواهد بود یا موجد او؛ که نور قاهر است. اما ذات او علّت عدم او نمی‌تواند بود، زیرا که اگر ذات او

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۲ و ۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۵ و ۶؛ الصیصیة (ن).
۳. موجده (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۶ و ۷.

علت عدم او بوده باشد لازم می‌آید که اصلا موجود نشود، والّا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید. و اما نور قاهر که موجد او است نیز علت عدم او نمی‌تواند بود، زیرا که نور قاهر که علت وجود او است تغییر در او ممکن نیست. و چون تغییر در علت ممتنع است در معلول نیز ممتنع است. و ایضاً نور اسفهبد بعد از حدوث، لازم ذات نور قاهر است و شیء موجب عدم لازم ذات خود نمی‌تواند بود. قال‌الشّارح: [[واعلم أنّ الحکم بکون‌النّورالمدّبر لازم ذات‌النّورالقاهر ینافی‌الحکم بحدوثه، اللهّم الا أن یقال أنّ‌المدّبر لازم ذات‌القاهر بشرط، [هو] حدوث‌البدن وفیه بعد]].[1] هذا کلامه رحمه‌الله. و حق این است که می‌تواند بود که شیء زاید بعد از وجود به‌شرط وجود خود لازم علت فاعلیهٔ خود بوده باشد و اصلا از او منفک نشود؛ و در این مطلقاً «بعد» نیست.

قوله: والانوارالمجردة لیس بینها مزاحمة علی محل... و لیست حالة فی‌الغواسق لیشترط فیها مقابلة واستعداد محل. ولیس مبدأ‌المدبرات[2] بمتغیّر.[3]

چون انوار مدبره منزه از ماده است، پس از وجود انوار کثیره دفعةً ازدحام در محل لازم نمی‌آید تا یکی مانع دیگر شود. و انوار مدبره حلول نکرده است در اجسام مانند اعراض تا مقابلهٔ حس باصر شرط باشد در ثبوت آن، چنانچه در حدوث و ظهور مرایا شرط است؛ و یا استعداد محل شرط باشد، چنانچه استعداد بدن شرط قبول آثار نفس است. و چون معلوم شد که بقا و ثبات انوار مدبره مشروط نیست به‌استعداد محل و مقابله، و نیز ثابت شده است که مبدأ انوار مجردهٔ مدبره— که نور قاهر است— از تغیر مصون است— والا تغیر در نورالانوار تعالی ذلک، علواً کبیراً، لازم می‌آید— پس ثابت شد که انوار مجرده بعد از فساد ابدان معدوم نمی‌شود.

قوله: فالنّورالمجرّد موجبه دائم، فیدوم.[4]

چون موجب او که نور قاهر است دائم است پس نور مدبر نیز دائم است.

قوله: ولو کانت‌الانوارالمدبّرة قابلة للعدم، لکان انعدامها للهیئات‌الظّلمانیّة، ففی‌حالة مقارنة علائق‌البدن کانت أولی بالعدم.[5]

یعنی اگر انوار مدبره، هیئات ظلمانیه— یعنی صفات‌ذمیمه— است که او را از مبدأ بعید می‌کند، پس بایستی که در همین تعلق به‌ابدان معدوم می‌شدند، از جهت وجود علّت عدم در آن وقت، و هذا خلف.

۱. شیرازی، ص ۴۹۴، س ۵ و ۶.
۲. من جهةالمبدأ (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۲، س ۸ الی ۱۰.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۲ و ۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۳ و ۴.

قوله: فیبقی ببقاء النّورالقاهر الّذی هو علّته[1].

پس ثابت شد بقای النور مدبر به‌بقای علّت بقای او که نور قاهر است، و هوالمطلوب.

[قوله]: و موت‌البرزخ انّما هولبطلان مزاجه الّذی کان بصلاحیّة قبول تصرّفات‌النّور المدبّر[2].

پس از موت بدن تصرف نور مدبر از او منقطع می‌شود و ذات نور معدوم نمی‌شود از جهت بقای علت تامّهٔ[3] بقای او. و خلاصهٔ این دلیل این است که چون بدن آلت نور مدبّر است ــ که به‌او اکتساب می‌کند ــ پس چنانچه از عدم آلت بخار، عدم ذات بخار لازم نمی‌آید، همچنین از عدم بدن عدم نور مدبر لازم نمی‌آید؛ بلکه نور مدبر ابداً باقی است در عالم نور به‌بقای علّت تامهٔ بقای او که نور قاهر است، و هوالمطلوب.

قوله:

فصل[4]

[[این فصل دربیان خلاصی انوارمدبرهٔ اسفهبدیهٔ طاهرهٔ کاملهٔ بالعلم والعمل است از عالم صورت و ظلمت بالکلیّه، والتذاذ آن انوار از لذات عقلیه غیر متناهیه. و ایضاً دراین فصل بیان می‌کند که عقول مجرده مظاهر آن انوار می‌شود بعد از موت ابدان، چنانچه ابدان مظاهر آن انوار بوده است در زمان حیات]][5].

قوله: والنّورالمدبّر اذالم یقهره شواغل البرازخ، یکون شوقه الی عالم‌النّورالقدسیّ أکثر منه الی الغواسق[6].

یعنی نور مدبر اسفهبدیه ــ که اصلاح قوت غضبی و شهوی نموده و ادراک حقایق اشیاء کرده باشد و از جمیع اخلاق رذیله و ملکات ردیئه بالکلیه نجات یافته باشد ــ شوق او به‌عالم نور قدسی بیشتر از غواسق می‌باشد؛ به‌سبب عدم مانع که اخلاق ذمیمه و جهالات است، و وجود مقتضی که اخلاق حسنه و علوم انوار الهی است [[مع أنّ‌النّور بطبعه مشتاقٌ الی سنخه]][7] و هو عالم‌النّور.

قوله: وکلّما ازداد نوراً و ضوء، ازداد عشقاً و محبّة... و ازداد غنی و قرباً من نور-

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۵ و ۶.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۶ و ۷.
۳. عامه (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۹.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۶، س ۱۴ الی ۱۶.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۱ و ۱۲.
۷. شیرازی، ص ۴۹۷، س ۲: الی اصله (ن).

الانوار.[1]

مراد از «نوروضوء» علم است و مراد از «عشق و محبت» میل و توجه [و] خواهش است؛ یعنی نفس عالم الهی مُحلّی به اوصاف حسنهٔ مرضیه، در ایام حیات هرچند ادراک حقایق اشیاء می‌کند او را میل و خواهش عالم نور غالب می‌شود؛ زیرا که محبت ثمرهٔ معرفت است و هرچند محبت حق بیشتر باشد عدم احتیاج به عالم برازخ و تقرب به نورالانوار بیشتر می‌باشد، زیرا که انجذاب به قدر محبت است و لذت وصال نیز به قدر عشق و محبت است. و از این کلام معلوم شد که مراتب و مدارج عارفان از حد و عد زیاده است.

قوله: و لو کانت الانوارالمتصرّفة غیرمتناهیّة قوّة التّأثیر ما حجبها جذبُ شواغل البرازخ عن الافق النّور[یّ][2].

مشعر است به این معنی که حصول معلومات غیرمتناهیه انوار مدبره را ممتنع است، پس علوم انسانی البته متناهی است.

قوله: والانوارالاسفهبدیه اذاقهرت الجواهرالغاسقة، و قوی عشقها و شوقها الی عالم النّور، و استضاءت بالانوارالقاهرة، و حصل لها ملکة الاتّصال بعالم النّورالمحض، فاذا انفسدت صیاصیها لا تنجذب الی صیاص أخری لکمال قوّتها و شدّة انجذابها الی ینابیع النّور[3].

مراد از «قوت نفس» کثرت مناسبت او است به عالم نور، به سبب حصول صفات ملکه و اخلاق حسنه. و مراد از «ینابیع نور» عالم نور است. و چون هر کدام از عقول موجد امور کثیره است، بنا بر آن مجموع عالم نور را ینابیع نور گفته است.

قوله: والنورالمتقوّی بالشوارق العظیمة العاشق لسنخه ینجذب الی ینبوع الحیاة[4].

یعنی نور مدبر اسفهبدیه — که انوار عظیمه و علوم کثیره بر وی فائض شده است و به آن علوم تقویت عظیم یافته است و عاشق و مایل اصل و مبدأ خود شده است — بعد از فساد صیصیه منجذب می‌شود به عالم نور که منبع حیات ابدی است.

قوله: والنّور لا ینجذب الی مثل هذه‌الصیاصی [[وقد تقوی]][5] ولا یکون له نزوعٌ الیها[6].

یعنی نور متقوی مذکور منجذب نمی‌شود به صیاصی حیوانات منتکسة‌الرؤس، بلکه قادر می‌شود بر ایجاد صور مثالیهٔ نورانیهٔ انسانیه؛ زیرا که جذب جانب مبادی او غالب است بر

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۲ و ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۳ الی ۱۵.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۳، س ۱۵، الی ص ۲۲۴، س ۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۲ و ۳.
۵. شیرازی، ص ۴۹۷، س ۱۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۳ و ۴.

جذب قوای ظلمانیهٔ او [که] مقهور شده است در ایام حیات.

قوله: فیتخلّص الی عالم النّور المحض و یصیر قدسیّاً تقدّس نورالانوار و القواهر القدّیسین.[1]

یعنی نور متقوی به‌شوارق عظیمه خلاص می‌شود بعد از فساد بدن به‌عالم نور محض که فوق عالم نور مثالی است، و پاک می‌شود آن نور از جمیع تعلقات و خیالات و جهالات بالکلّیه به‌طهارت نورالانوار و انوار قاهرهٔ طاهره.

قوله: و لمّا کان من المبادی لا یتصوّر القرب بالمکان بل بالصّفات، کان أکثر النّاس تجرّداً عن الظّلمات أقرب منها.[2]

چون تقرب نسبت به‌مبادی عالیه مکانی نیست — از جهت تنزه انوار از مکان و جمیع لوازم اجسام — بلکه تقرب به‌ایشان به‌اعتبار صفات و اخلاق است، پس هر انسان که به حلیهٔ علوم الهی مُحلّی و از تعلّقات جسمانی مجردتر بوده باشد به‌مبادی قریب‌تر خواهد بود. و الیه الاشارة بقوله، علیه وآله السّلام: «تخلقوا باخلاق الله.» أیْ تشبهوا به فی الاحاطة بالمعلومات و التّجرّد عن الجسمانیات.

قوله: و الشّوق حامل الذوات الدّرّاکة الی نورالانوار، فالاتمّ شوقاً أتمّ انجذاباً و ارتفاعاً الی النّور الاعلی[3].

و چون ثمرهٔ شوق محبت مفرط است — که آن را عشق می‌گویند — و ثمرهٔ عشق وصال معشوق است بعد از رفع مانع، پس ثمرهٔ شوق وصال معشوق است بعد از فساد صیصیه که مانع وصال است. و از جملهٔ علامات شوق و محبت اطاعت محبوب است به‌اطاعت امر رسول؛ اذ کما قال الله تعالی: «قل إن کنتم تحبّون الله فاتبعونی و یُحبِبکُم الله.»[4] الآیه.

قوله: لما علمتَ أنّ اللذّة وصول ملائم الشّیء و ادراکه لوصول ذلک، و الالم ادراک حصول ما هو غیر [ملائم] للشیء من حیث هو کذا، و جمیع الادراکات من النّور المجرد و لاشیء أدرک[5] منه، فلا شیء أعظم و ألذّ من کماله و ملائماته.[6]

و چون ادراک او عین ذات او است — چنانچه در «مقالهٔ اولی» از این قسم مذکور شده است — و هرچند مدرَک نورانی‌تر باشد از ادراک او لذت بیشتر است، و هیچ چیز انور[7] از نور جوهری نیست پس هیچ چیز اعظم از او و الذّ از ادراک او نخواهد بود.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۴ و ۵.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۵ و ۶.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۷ و ۸.
۴. قرآن مجید، سورهٔ ۳، آیهٔ ۳۱ .
۵. ادراک (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۸ الی ۱۱: ملائمة (ن).
۷. انوار (ن).

قوله: سیمّا وقد عرفت أنّاللّذات فی‌طلسمات[1] الانوارالمجرّدة منها ترشّحت و هی ظلالها[2].

سابقاً مذکور شده است که عالم جسمانی ظلّ عالم نور است و ابدان اصنام انوار اسفهبدیه؛ و جمیع حواس و قوای بدنیه راجع است [به] نور اسفهبدیه — که جمیع قوا و حواس و لذات از ذات فیاضهٔ نور اسفهبد ترشح کرده است — و مثال امور عقلیه است و به‌سبب تعلق او به‌بدن در بدن ظاهر شده است. و چنانچه این لذات حسیه مثال لذات عقلیه است، همچنین آلام حسیه نیز مثال آلام عقلیه است؛ زیرا که طلسمات به‌جمیع لوازم ظلال انوار مجرده است.

قوله: والغیر الملائم لها هیئاتٌ ظلمانیةٌ و ظِلالٌ غاسقةٌ تلحقها من صحبةالبرازخ المظلمة و شوقها الی ذلک[3].

یعنی هیئات ظلمانیه و ملکات ردیئه — که از غایت تعشق برازخ نور اسفهبد را حاصل شده است — ملائم او نیست، زیرا که او را از عالم نور بعید می‌کند؛ و بُعد از اصل و مبدأ ملائم طبع او نیست؛ پس این لذات حسیه موجب آلام عقلیه است و آلام حسیه موجب حصول لذات عقلیه است. و لهذا مشایخ صوفیه فرموده‌اند که ناسوت مرآت ملکوت است؛ و چنانچه صور در مرآت، منعکس می‌نماید — که یمین، یسار و یسار، یمین ظاهر می‌شود — همچنین صور جمیع موجودات ملکوت، منعکس نمودار شده است در ناسوت؛ پس سلاطین ناسوت فقرای ملکوت‌اند و بالعکس؛ و هکذا جمیع الاشیاء.

قوله: والانوارالاسفهبدیه مادامت معها علاقةالصیصیة والشواغل[4] البرزخیةالکثیرة، لا تلتذّ بکمالاتها ولا تتألّم بعاهاتها[5].

«کثیره» بدان‌سبب گفته است که عوایق حسیهٔ ضروریه و اشتغال برزخیهٔ قلیله مانع ادراک لذات عقلیه نیست، چنانچه مشاهده می‌شود که با وجود علایق بدنیه تفکر در حقایق اشیا [موجب] انکشاف حقایق آن اشیا می‌شود. و لهذا سیّد کائنات، صلّی‌الله علیه وآله وسلم، فرموده است[6]: .... و «عاهات» به‌معنی آفات است. یعنی اکثر انوار اسفهبدیه به‌سبب کثرت عوایق جسمانیه بر آفتهایی که ایشان را می‌رسد از رذائل حسیهٔ ظلمانیه — که مانع ادراک لذات عقلیه است — مطلع نمی‌شوند. و بعضی از انوار اسفهبدیه که تقلیل شواغل حسیه نموده، مستعد ادراک حقایق امور شده‌اند، به‌قدر تقلیل شواغل حسیه بر

۱. ظلمات (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۱۱ و ۱۲.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۱۲ و ۱۳.
۴. اشتغال (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۲۴، س ۱۳، الی ص ۲۲۵، س ۲.
۶. حدیث خوانده نشد: ملک‌المنعلون و سیحاالمحققون (ن).

آفات و موانع ادراک لذات عقلیه مطلع شده، متألم می‌گردند و در مقام رفع و دفع آن آفات می‌شوند. و بعد از فساد بدن جمیع نفوس بر آن آفات مطلع خواهند شد، به‌سبب فساد آلات بدنیه. که اکتساب کمال بدون بدن انسانی ممتنع است و [با] وجود بدن انسانی محال است، لا محاله.

قوله: کشدیدالسُّکر اذا وصل الیه مشتهاه [أ]و ازهقته عاهةٌ و هو متخبّطٌ فی سکره غیر مدرکٌ لما اصابه[۱] [[للحجاب]].[۲]

یعنی و چنانچه شخصی که بسیار مست باشد و به‌مطلوب خود برسد از غایت مستی، بر آفات که در آن حال او را می‌رسد مطلع نمی‌شود؛ تا بعد از به‌حال آمدن بر آن آفات مطلع می‌شود و متألم و متاسف می‌گردد. و همچنین مستان مینا[ی دنیا] تا در دنیا مبتلای لذات جسمانیه‌اند، از ادراک لذات عقلیه غافل‌اند و بر موانع ادراک آن لذات مطلع نمی‌شوند، و این زمان حیات مانند خواب می‌گذرد و بعد از فساد بدن بیدار[۳] می‌گردند؛ کما قال‌النّبی، علیه وآله‌السّلام: «الناس نیام فاذا ماتوا‌انتبهوا.»

قوله: و من لم یلتذّ باشراقات‌القواهر النّوریة و أنکرالّلذّة الحقّة [[أی‌العقلیّة‌المحضة]][۴] فهو کالعنین اذا أنکر لذّة الوقاع[۵].

و اقول هذا بمثل حسن فی غایة اللّطافة، و غنی عن‌الشرح.

قوله: وکما أنّ لکلّ من‌الحواسّ لذّة و الماً[۶] لیس لحاسّة أخری علی حسب اختلاف ادراکاتها وکمالاتها، وکذا ما للشهوة والغضب.[۷]

و چنانچه هرکدام از حواس را لذت و الم وکمال است که دیگر را نیست— مانند باصره [که] لذت او در دیدن اضواء و الوان نورانیه است؛ و سامعه که لذت او در شنیدن اصوات و نغمات لذیذه است؛ و ذائقه که لذت او به‌طعوم لذیذه است و قوت[۸] باطنیهٔ جسمانیه (که آن را به‌اعتبار ادراک جزئیات، واهمه می‌گویند) [که] لذت آن در رجا است— و الم هرکدام برعکس لذت است، و بر این قیاس جمیع حواس وکمال هر حاسه در آن است که در ادراک اموری که به‌او مخصوص است اتم و اکمل بوده باشد. همچنین قوت شهوی و غضبی را لذت و الم است؛ و لذت هرکدام مخالف لذت دیگر است، و الم هرکدام مخالف الم دیگر

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۲ و ۳.
۲. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۲.
۳. بیدارشده (ن).
۴. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۴.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۳ و ۴.
۶. کما (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۵ و ۶.
۸. قوله (ن).

است؛ و کمال هر کدام در این است که در تحت تصرف قوت عاقله باشد و انقیاد نماید قوت عاقله را، و به‌حد اعتدال رسیده باشد. و قوت عاقله را نیز لذت و الم و کمال است، اما لذت او در ادراک حقایق امور است مطابقاً لما فی نفس‌الامر؛ و الم او در جهل به‌حقایق اشیا است؛ و کمال او در این است که قوت شهوی و غضبی را به‌اعتدال نگاه دارد؛ و همگی میل و توجه او به‌جانب معقولات بوده باشد، و هر چیزی که او را از ادراک معقولات مانع شود آن را قهر بکند به‌قوت غضبی.

قوله: وکمال النّورالاسفهبد اعطاء قوّتی قهره و محبّته حقّهما، فانّ‌القهر للنّور علی ما تحته فی سنخه، وکذا المحبّة [[لما فوقه]][1] فینبغی أن یسلّط قهره علی‌الصیصیةالظّلمانیة و محبّته الی عالم‌النّور[2] [[حتّی یکون قد اعطی‌القوّتین حقهما [و] یکون ممّن[3] کتب علیه[4] السّعادة]][5].

چون قوت غضبی و شهوی از برای دفع ضرر و جذب نفع پیدا شده است، پس باید که به‌قوت شهوی جذب بکند اموری را که ملایم نفس است؛ و آن ادراک حقایق اشیا و امور معقولات [است]. و به‌قوت غضبی دفع بکند چیزی را که ملایم نفس نیست؛ و آن لذات جسمانیه و وهمیه است. چه نور بالطبع جاذب و طالب مافوق و دافع ماتحت است. شخصی که این دو قوت را به‌طریق مذکور اصلاح نموده باشد از اهل سعادت است و میزان حسنات او در روز عرض و حساب ثقیل خواهد بود، «فهو فی عیشة راضیة.»[6]

قوله: و ان کان کُتب علیه‌الشّقاوة، فیقع محبّته و عشقه علی‌الغواسق [[أی‌البرزخیّة الظّلمانیّة]][7] فیقهره الظّلمات[8].

چون همگی میل او به‌ظلمات باشد — و از عالم نور بالکلیه جاهل باشد بالضروره — به‌ظلمات منجذب خواهد شد. و ظلمت و نور عبارت از عالم صورت و معنی است و نفوس را به‌قدر میل به‌عالم صورت بُعد از عالم معنی حاصل می‌شود، و بالعکس. و میزان حسنات و سیئات عبارت از میل و خواهش به‌نور و ظلمت است در حقیقت، زیرا که اخلاق حسنه وسیئه — که موجب وصول به‌طبقات جنان و درکات نیران است — تابع میل نفس به‌نور و ظلمت است. و چون بر جمیع حکمای اشراقی و مشائین و مشایخ صوفیه و علمای ربّانی مقرر شده است

۱. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۶ الی ۹.
۳. ممکن (ن).
۴. علیه له (ن).
۵. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۶.
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۶۹، آیهٔ ۲۱.
۷. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۷.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۹ و ۱۰.

که نجات انوار مدبّره اسفهبدیه از عالمِ حسی و وهمی، و اتصال او به‌عالم نور، بعد از حصول علوم الهی، موقوف است بر اکتساب اخلاق حسنه، بنا بر آن مصنف قدّس سره، در این فصل به‌فضایل اربعه اشاره می‌فرماید. قال‌الشّارح:[1] [[الخلق ملکةٌ نفسانیّةٌ یقتضی سهولة صدور الفعل عنها من غیر احتیاج الی تفکر و رؤیة]][2] «نفسانی» از آن جهت قید کرده است که اخلاق مخصوص نفس است و در عالم اخلاق مبین شده است که [[نفس انسانی را قوت متباین است که به‌اعتبار آن مصدر آثار و افعال مختلفه می‌شود به‌مشارکت اراده، و چون یکی از آن قوا بر دیگر غالب شود آن دیگر مغلوب گردد. از آنجمله یکی قوت عاقله است که آن را نفس مَلکی گویند و آن مبدأ فکر و تمییز و شوق و نظر در حقایق امور بود؛ و دویم قوت غضبی است که آن را نفس سَبُعی گویند و او مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر اهوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود؛ و سیوم قوت شهوی است که آن را نفس بهیمی گویند، و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق‌التذاذ به‌مآکل و مشارب[3] و مناکح بود. و عدد فضایل نفس به‌حسب اعتدال این قوا است؛ زیرا که اگر حرکت قوت عاقله به‌اعتدال باشد و شوق او به‌اکتساب علوم یقینی ــ که موجب سعادت نفسانی است ــ بوده باشد، فضیلت حکمت لازم می‌آید]][4]؛ و اگر حرکت قوت غضبی به‌اعتدال باشد و آن قوت مستفاد قوت عاقله باشد فضیلت شجاعت حادث می‌شود؛ و اگر حرکت قوت شهوی به‌اعتدال باشد و اطاعت قوت عاقله نموده ــ تجاوز نکند از حد فضیلت ــ عفت حادث می‌شود. و بعد از حصول فضایل ثلاثه و امتزاج ایشان فضیلت دیگر پیدا می‌شود که آن را عدالت گویند. پس اجناس فضایل چهار باشد: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت. و خواجه نصیرالدین طوسی، قدس سرّه، در «اخلاق ناصری» گفته است که: «هیچ کس مستحق مدح و مستعدِ مباهات [و مفاخرت] نشود[5] الا به‌هر چهار یا به‌یکی از این چهار. [چه] کسانی که به‌شرف نسب و بزرگی دودمان فخر کنند مرجع به‌آن بود[6] که بعضی از آباء [و اسلاف] ایشان به‌این فضایل موصوف بوده‌اند. و اگر کسی به‌تفوق و تغلب یا [به] کثرت مال مباهات کند اهل عقل را به‌او[7] انکار رسد.»[8] تا اینجا کلام خواجه است، و این سخن بغایت پسندیده و معقول است. و چون فضایل محصور است در چهار جنس پس

۱. قوله (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۰۰، س ۴ و ۵.
۳. مشارکت (ن).
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۰، س ۶ الی ۱۳.
۵. نبود (ن).
۶. باشد (ن).
۷. بر وی (ن).
۸. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، چاپ جیبی، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسلامی، (آذر ۱۳۴۶). قسم دوم، فصل سوم. (حصر اجناس فضایل...) ص ۷۸، س ۱۷ الی ۲۱.

رذایل که اضداد فضایل است منحصر در هشت جنس باشد، زیرا که هر فضیلت را حد معینی است که چون از آن حد تجاوز بکند مؤدی به‌رذیلت می‌گردد. و آن رذایل این است: سفه و بله و تهور و جبن و شره و خمود و ظلم و انظلام. اما سفه استعمال قوت عاقله است در آنچه واجب نباشد یا زیاده بر مقدار واجب. و آن را جربزه وکربزه نیز می‌گویند. و اما بله تعطیل قوت عاقله است به‌اراده نه خلقت— چه آنچه به‌اراده نبود آن را جنون و عتاهت، و صاحب آن را مجنون و معتوه گویند— و این هر دو طرف افراط و تفریط حکمت است. [[و اما تهور اقدام بر اهوال است در جایی که ضروری نیست چنانچه در بیشهٔ سباع بی‌ضرورت درآید. و اما جبن حذر کردن است از چیزی که حذر از آن واجب نیست، و این هر دو طرف افراط و تفریط شجاعت است. و اما شره ولـوع بر لذات است [ز] یاده بر مقدار واجب. و اما خمود سکون بود از طلب لذات ضروری— که عقلا و شرعاً جایز بلکه واجب باشد— و این هر دو طرف افراط و تفریط عفت است. و اما ظلم تحصیل اسباب معاش است از وجوه ذمیمه. و اما انظلام تمکین نمودن طالب اسباب معاش است بر غصب وجور شخصی دیگر و حاصل کردن اسباب معاش به‌مذلت و استخفاف بدون استحقاق]][1] و این هر دوطرف افراط و تفریط جور است که او طرف تفریط عدالت است. اما طرف افراط عدالت را تفضّل گویند و او داخل عدالت است و ازجملهٔ فضایل است نه رذایل زیرا که افراط عدالت است. البته این است رذایل ثمانیه که امهات جمیع اخلاق ذمیمه است و درکات نیران عبارت از این رذایل است، چنانچه طبقات جنان عبارت از آن فضایل است. و به‌مذهب اهل حق و تحقیق— که دیدهٔ باطن ایشان ازکدورت جسمانیه پاک شده ادراک حقیقی نموده است— صراط حق— که در شریعت در بیان واقع شده است که از موی باریک‌تر و [از] شمشیر تیزتر است و آن صراط به‌دوزخ است که از هرطرف که از آن صراط تجاوز بکند در دوزخ می‌افتد— عبارت ازفضایل اربعه است؛ زیرا که رعایت نمودن حدوسط بغایت متعذر است و طرفین[2] افراط و تفریط آن جهنم است. البته پس هر کس ازصراط عدول نماید درجهنم می‌افتد لا محاله.

قوله: و إنّما یقع محبّته الی عالم‌النّور... اذا عرف ذاته و [عرف] عـالم‌النّور و تـرتیب الوجود [و] المعاد و نحوها علی حسب‌الطاقةالبشریة[3].

مشیر است به‌حکمت نظریه که آن عبارت [است] از معرفت موجودات علی ما هی علیه فی نفس‌الامر به‌قدر طاقت بشریت. و این علم به‌مبادی و معاد— خواه به‌نظر و فکر و مطالعهٔ کتب حاصل شود؛ و خواه به‌الهام و وحی بدون تعلم و تفکر— تا قرار نگیرد در نفْس و او را ملکه نشود، موجب نجات نفس ناطقه ازعالم صورت به‌عالم معنی نمی‌شود.

۱. شیرازی، ص ۵۰۰، س ۱۱، الی ص ۵۰۱، س ۱۱.
۲. طرفی (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۱۰، الی ص ۲۲۶، س ۱.

قوله: و لمّا کان تدبیرالصیصیة والعنایة بها أیضاً ضروریّاً، فأجودالاخلاق الاعتدال فی‌الامورالشّهوانیة.[1]

اشاره می‌کند به‌عفت که حد اعتدال قوت شهوانیه است. «و لمّا کان تدبیرالصیصیة» بدان سبب گفته است که اگر اصلا محافظت قالب جسمانی نکند و قالب را به‌ریاضت بسیار فاسد بکند، آن شخص را حکیم نتوان گفت. و شک نیست که به‌آخرت به‌این مأخوذ خواهند بود. پس باید که قوت شهوانیه را به‌اعتدال دارد و به‌ادراک امور عقلیه و تعلم علوم الهی و اکتساب کمالات علمیه و عملیه مشغول بوده باشد، تا کفهٔ حسنات او رجحان داشته باشد؛ چه اگر میل و خواهش به‌ادراک حقایق اشیا و تعلم علوم یقینی بیشتر باشد کفهٔ حسنات راجح است والا کفهٔ سیئات؛ «و امّا من خفّت موازینه فأمّه هاویة. و ما ادریک ماهیة. نار حامیة.»[2]

قوله: والغضبیّة.[3]

اشاره به‌شجاعت است که عبارت از اعتدال قوت غضبی است.

قوله: و فی صرف الکفر الی المهمّاتالبدنیّة[4] [[أی مالابدّ [له] منها]].[5]

اشاره به‌حکمت است که ازجملهٔ فضایل اربعه است و آن اعتدال قوت علمیه است.

قال‌الشّارح:[6] [[و الی العدالة]][7] عطف است بر قوله: «الی المهمات‌البدنیّة» یعنی صرف فکر به‌عدالت که آن عبارت از صفتی است که بعد از حصول فضایل ثلاثه حاصل می‌شود.

قوله: ولا خلاص لِمَن لم یکن أکثر همّه الآخرة و أکثر فکره فی عالم‌النّور.[8]

زیرا که لذات عقلیه ثمرهٔ محبت عالم عقلی و عالم نور محض است. و محبت ثمرهٔ معرفت و معرفت ثمرهٔ تفکر است، و چون نفوس در معرفت و محبت متفاوت است در دنیا، پس در آخرت نیز لذات متفاوت خواهد بود؛ و لذت هرکس به‌قدر محبت عالم نور است، و الم به‌قدر محبت لذات دنیا؛ و لهذا جاهل به‌جهل مرکب را که کافر نیز می‌گویند، اصلا در آخرت لذت نخواهد بود، بلکه او ابداً معذب است، کما قال‌الله تعالی: «ذالک بأنّهم استحبّواالحیوة الدّنیا علی‌الآخرة.»[9]

قوله: و اذا تجلّی‌النّورالاسفهبدیّ بالاطلاع علی‌الحقایق و عشق ینبوع‌النّور والحیوة،

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۱ و ۲.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۰۱، آیات ۷ الی ۹.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۲.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۲.
۵. شیرازی، ص ۵۰۲، س ۵.
۶. قوله (ن).
۷. شیرازی، ص ۵۰۲، س ۶.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۳ و ۴.
۹. قرآن مجید، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۱۰۷.

و تطهّر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النّور المحض بعد موت البدن تخلّص عن الصبصية.[1]

یعنی بالکلیه از جمیع صیاصی عالم کون و فساد و عالم مثال خلاص می‌شود، و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر شخصی را که حق حقیقی را مطابقاً لما فی نفس الامر در ایام حیات بدن ادراک نموده باشد.

قوله: وانعکست[2] الیه اشراقات لا تتناهی من نورالانوار من غیرواسطة و مع الواسطة... و من القواهر أیضاً کذا، و من الاسفهبدیة [[الفاضلة]][3] الطّاهرة.[4]

یعنی انوار اسفهبدیه که از تعلقات صیاصی بالکلیه نجات یافته‌اند متلذذ می‌شوند، بعد از فساد صیاصی انسیّه، از ورود اشراقات که از نورالانوار یا از انوار قاهره یا از انوار اسفهبدیهٔ فاضلهٔ طاهره بر ایشان فایض می‌شود. ورود اشراقات به‌قدر استعداد و مناسبت نفس است، زیرا که آن که اشرف و اکمل از جمیع انوار باشد بروی از نورالانوار بلاواسطه اشراقات فایض می‌شود؛ و علی هذاالقیاس، بر بعضی از انوار قاهره و بر بعضی از انوار اسفهبدیهٔ طاهره اشراقات وارد می‌شود. ولیکن نه این است که از جمیع انوار مجرده ممکن است که بر جمیع انوار اسفهبدیه اشراقات فایض می‌شود، بلکه بعضی اسفهبدیه را به‌بعضی انوار قاهره و بعضی انوار اسفهبدیهٔ طاهره مناسبت معنوی است که بر ایشان از آن انوار فیوض و اشراقات می‌رسد، و این مناسبت یا در اصل فطرت بوده باشد چنانچه از حدیث مفهوم می‌شود که: «الارواح جنودٌ مجندة...» (الی آخرالحدیث) و یا به‌سبب کثرت توجه نور اخس به‌نور اشرف حاصل شده باشد خواه به کثرت مطالعهٔ مصنفات او یا به کثرت ذکر او یا به کثرت توجه به‌روح او یا به کثرت خدمت او در ایام حیات او. مانند شاگرد و مرید که از استاد و پیر اکتساب کمالات می کند، چون در ایام حیات ازو اقتباس انوار نموده است بعد از موت صیصیه نیز ازو اقتباس اشراق خواهد نمود. بلکه اگر استعداد مرید و شاگرد از پیرو استاد زیاده بوده باشد از مافوق او اقتباس اشراق می کند و استاد و پیر ازوی اقتباس نورو اشراق می کنند.

قوله: و ما أشرق[5] علیه من کلّ واحد مراراً لاتتناهی، فیلتذّلذّة لا تتناهی. و کلّ لا حق یلتذّ بالسّوابق و یلتذّ به السّوابق.[6]

یعنی چون اشراقات که از نفوس طاهره بر نفوس مفارق[7] متأخر فایض می‌شود غیر-

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۴ الی ۶.
۲. انعکس (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۰۳، س ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۶ الی ۸؛ القاهرة (ن).
۵. اشراق (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۹ و ۱۰.
۷. مفارقت (ن).

متناهی است، پس لذات عقلیهٔ آن نفوس نیز غیرمتناهی بوده باشد. و چنانچه نفس متأخر در مفارقت بدنی از نفس متقدم اقتباس اشراقات و لذات می‌کند، همچنین نفس متقدم نیز ازمتأخر متلذذ می‌شود.

قوله: و یقع عنه علی غیره و من غیره علیه انوارٌ لا تتناهی، و هی اشراقاتٌ و دوایرٌ عقلیّةٌ [نوریّة] یزید فی رونقها اشراق جلال نورالانوار و مشاهدته[1].

یعنی از نفس متأخر در مفارقت بدنی اشراقات دافع می‌شود بر نفوس متقدم درمفارقت بدنی، و از آن نفوس متقدم نیز بر این نفس اشراقات غیرمتناهیه فایض می‌شود. مخفی نماند که تفسیر نمودن مصنف انوار را به‌اشراقات و دوایر عقلیه مشعر است به‌این معنی که بعد از فساد بدن انوار دیگر غیر از آن انوار که حاصل نموده است حاصل نمی‌شود، بلکه همان انوار به‌مزید اشراقات ظاهر می‌شود. و ازکلام صاحب «اخوان الصفا» و اکثر حکمای تناسخیهٔ اشراقیه اینچنین معلوم می‌شود که بعد از فنای بدن انوار زیاده می‌شود، الی غیرالنهایة؛ زیرا که مانع ادراک انوار غیر متناهیه عوایق بدنیه است، پس هرچند به‌سرور و دهور و ازمنه هیئات بدنیه تعلیل می‌یابد انوار متزاید می‌شود لا الی‌النهایة. و امام غزالی درکتاب «المحبة» ازکتاب «احیاء» گفته است که: «ما را در این باب برهان ظاهر نشده است که بعد از فنای بدن انوار زیاده می‌شود، یا انوار مکتسبه به‌مزید اشراق ظاهر می‌شود؛ و حکم نمودن به‌محض ظن در این امور از احتیاط بعید است؛ و فی‌الواقع ادراک نمودن این معنی بغایت صعب است.»[2] و به‌خاطر این ضعیف خطور نموده است که در زیادتی نور ممکن نیست، زیرا که چون قوای نورانیه که موجب زیادتی انوار است معدوم می‌شود و اکتساب نور بدون قوای جسمانیه ممکن نیست والانواراسفهبد متعلق به‌صیصیهٔ انسیه نمی‌شود، پس زیادتی نور بعد از فنای بدن ممکن نباشد بلکه انوار مکتسبه که به‌قوای نوریه حاصل شده است واضح تر نماید، و چنانچه صورت زید که در عالم حس و شهادت دیده می‌شود واضح تر می‌نماید از صورت زید که در خیال ظاهر می‌شود، و چنانچه صورت زید که درسحر دیده می‌شود تاریکتر می‌نماید از صورت زید که بعد از طلوع آفتاب دیده می‌شود، همچنین حقایق اشیاء که در زمان تعلق به‌بدن ظاهر می‌شود به‌سبب تعلقات بدنیه و شواغل حسیه تاریکتر می‌نماید از همان حقایق که بعد ازفنای بدن ظاهر می‌شود، مانند آن که شخصی چیزی را به‌حدس یا به‌قیاس یا نوعی از دلیل دانسته باشد و بعد از مرور زمان دیگر آن شیء را همان‌طور مشاهده می‌کند و به‌سبب زیادتی اشراق انوار، زیادتی در اشراق جلال و جمال وکمال نورالانوار عزاسمه می‌شود و تجلیات که بعد از رؤیت واقع می‌شود به‌قدر نور مکتسب است و همان نور که در دنیا علم‌الیقین بود در آخرت عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌شود. و قوله تعالی: «یوم یقول‌المنافقون والمنافقات للّذین امنوا

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۱۰ الی ۱۲.
۲. امام غزالی، احیاءالعلوم‌الدین، قاهره، (ب.ت.) الجزءالرابع، «کتاب المحبة والشوق والانس والرضاء»، ص ۲۸۶ به‌بعد.

انظـرونا نقتبس من نورکم قیل ارجعوا وراءکم فالتمسوا نوراً.»[1] دلیل واضح است براین مطلوب که زیادتی نور ممکن نیست، و لهذا مؤمنان و منافقان می‌گویند که رجوع بکنید به‌ابدان سابقه و اخذ انوار بکنید چنانچه ما در آن ابدان اخذ انوار نموده‌ایم و امروز از آن متلذذ شده‌ایم و اگر زیادتی نور ممکن می‌شود این جواب از مؤمنان صحیح نبود. این است آنچه به‌خاطر این ضعیف رسیده است، والله أعلم بالصّواب.

قوله: وکما أنّ مدرک[2] النّورالمجرّد و ادراکه و مدرَکه لا یقاس الی ثلث‌الظلمانیات، فلذّته لا تقاس الی لذّتها[3].

یعنی مدرک نور مجرد که همان ذات نوریهٔ نور مجرد است افضل است از مدرک قوای جسمانیه؛ زیراکه انوار مجرده مجرد از مواد است، و قوا منطبع است در مواد. و مدرک نور مجرد افضل است از مدرک قوا؛ زیراکه مدرک انوار مجردات است و مدرک قوای اجسام و اعراض است. و ادراک نور مجرد نیز اشرف و افضل و اقوی است از ادراک قوای جسمانیه، زیراکه مجرد ادراک می‌کند ظاهر و باطن شیء را به‌خلاف قوا که ادراک ظاهر می‌کند نه باطن. و أیضاً مدرک نور غیرمتناهی است و مدرک قوا متناهی است و مدرک نور اضح است از «ماکذب‌الفؤاد ما رای»[4] به‌خلاف مدرک قوا. زیراکه حس بعضی اوقات اشیاء را علی خلاف ما فی‌نفس‌الامر ادراک می‌کند، و لهذا عقاید فاسده حاصل می‌شود که آن به‌سبب غلبهٔ قوت واهمه بر قوت عاقله [است] و اگر بر تمییز قوت عاقله بوده باشد اصلا حق از باطل ممتاز نشود. و چون ثابت شد که مدرک و ادراک مدرک نور مجرد اشرف و افضل و اقوی است از مدرک و ادراک و مدرک قوای جسمانیه، پس معلوم شد که لذت ادراک نور مجرد نیز أتم و اعظم است از لذت ادراک قوا که آن لذت حسیه است، زیراکه هرچند مدرک صاحب جمال و نورانی باشد از ادراک او لذت بیشتر است البته؛ و هیچ چیز بیشتر از انوار مجرده نورانی نخواهد بود. پس هیچ لذت مثل لذت عقلیه نیست. و از این بیان ظاهر شد که آن‌که عوام خیال می‌کنند که منحصر است در لذت حسیه باطل محض است، چنانچه مولوی‌ـ معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

چون که آب خوش ندید آن مرغ کور پیش او کوثر نماید آب شور[5]

[قوله]: ولا یحاط بها[6].

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۱۳.
۲. بدرک (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۱ و ۲.
۴. قرآن مجید، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۱۱.
۵. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، در بیان قوله علیه‌السلام: من بشرنی بخروج‌الصفر....»
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۲.

یعنی به‌لذات عقلیه احاطه نمی‌شود در این عالم به‌جهت آن‌که احاطهٔ آن ممکن نیست، زیرا که هرچند نفس به‌غایت کامل و قوی بوده باشد، ولیکن عوایق حسیهٔ جسمانیه او را از ادراک لذات عقلیهٔ محضه مانع است البته؛ و بعد از فساد بدن چون عوایق حسیه بالکلیه منقطع می‌شود لذات عقلیه بر وجه اتم و اکمل حاصل می‌شود.

قوله: کیف و کلّ [لذّة برزخيّة] أيضاً إنّما حصلت بامر نوريّ رشّ على‌البرازخ، حتّى أنّ لذّة‌الوقاع أيضاً رشح عن‌اللذّات‌الحقّة. فإنّ‌الّذي يواقع لايشتهي اتيان‌الميّت [[لخلوّه عن النّورالمدبّر]][1] بل لا يشتهي الاّ برزخاً و جمالا فيه شوبٌ نوريٌ[2].

یعنی چگونه قیاس توان کرد لذات عقلیه را به‌لذات حسیه، و حال آنکه لذات حسیه نیز حاصل می‌شود از امر نوری که از رب نوع بر نور اسفهبد فایض شده است. و از نور اسفهبد بر بدن و اثر آن در بدن ظاهر است. حتی لذت وقاع که ألذّ لذات حسیه است نیز به‌سبب امر نوری است، و مثال لذات عقلیه است؛ زیرا که شخص صحیح المزاج عاقل بالغ در حال هوشیاری اگر وقاع بکند به‌میت اصلا ازو متلذذ نمی‌شود به‌سبب خلوّ او از آثار نور مدبر، و[3] متلذذ نمی‌شود از وقاع به‌جمادات و اگرچه در غایت حسن و جمال بوده باشد، و نه از وقاع به‌زال[4] که بغایت پیر شده است از جهت قلت حرارت که از آثار نور مدبر است؛ زیرا که اگرچه نور مدبر متصرف بدن او هست ولیکن چون بدن او قابل انوار عرضیهٔ کثیره که موجب کثرت حرارت است نمانده، بنا بر آن حرارت در وی بغایت قلیل مانده است و رطوبت در[5] مزاج او غالب شده است به‌خلاف شاب که چون بدن او قابل ورود انوار عرضیهٔ کثیره است بنا بر آن حرارت در وی بیشتر می‌باشد و هرچند حرارت که از آثار نور است بیشتر باشد.

قوله: و يتمّ لذّته بالحرارة الّتي هي أحد عشّاق‌النّور و معلولاته[6].

و لهذا هرچند حرارت بیشتر باشد لذت بیشتر است.

قوله: و بالحركة الّتي [هي] أحد معلولات‌النّور و عشّاقه[7].

و لهذا بدون حرکت لذت حاصل نمی‌شود و هرچند حرکت عنیف بوده باشد لذت بیشتر است.

قوله: و بتحرّك قوّتا محبته و قهره [حتّى] يريد‌الذّكر أن يقهرالأنثى، فوقع من عالم النّور محبّةٌ مع قهر على‌الذّكر، و محبة [مع] الذّلّ[8] على‌الانثى على نسبة مّافي‌العلّة والمعلول

۱. شیرازی، ص ۵۰۵، س ۷.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۳ الی ۵.
۳. مدبر و از او (ن).
۴. به‌زوال (ن).
۵. رطوبت غریبه (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۵ و ۶.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۶ و ۷.
۸. الذکر (ن).

علی ما سبق[1].

یعنی به‌سبب حرارت و حرکت قوت محبت و قوت قهر حرکت می‌کند؛ و از آن جهت اراده می‌کند مذکر که قهر نکند مؤنث را، پس واقع می‌شود به‌سبب ازدواج و تحرک قوتین از عالم نور محبت و قهر بر مذکر، و محبت با مذکر برانثی مناسب قهر و محبت که در عالم نور است. و این فیضان مطابق آن نسبت است که در علت و معلول است، چنانچه مذکور شده است در آن فصل که بیان نتایج نموده است که جمیع امور و کائنات مضبوط است به‌قانون مضبوط در نفس‌الامر که به‌اقتضای آن قانون مناسب امور عقلیه در عالم کون و فساد آثار آن امور عقلیه ظاهر می‌شود.

قوله: و کل یرید أن یتّحد بصاحبه بحیث یرتفع الحجاب‌البرزخی[2].

چون نور بالطبع به‌نور مایل است، بنا برآن هر واحد از ذکر وانثی در حال وقاع می‌خواهد که به‌یکدیگر متحد شود و حجاب بالکلّیه از میان برخیزد تا از وصال حقیقی لذت عقلیه حاصل شود.

قوله: و انّما ذلک طلب للنور اسفهبد[ی] لذات عالم‌النّور الّذی لا حجاب فیه[3].

یعنی هر واحد از نور ذکر وانثی بدان سبب رفع حجاب را می‌خواهد تا هر واحد متلذذ شود به‌لذات عالم نور. و از این کلمات که در این باب مذکور شده است ظاهر شد که جمیع لذات حسیه رشح لذات عقلیه است، که در عالم نور و سرور است. زیرا که عالم حسی به‌جمیع خصوصیات مثال و ظل[4] عالم نور است و ظل تابع ممثل و مظل[5] است. و قال‌الامام حجة‌الاسلام محمدالغزالی فی کتاب «شهوة‌البطن والفرج» من کتب «الاحیاء علوم‌الدین»: «اعلم أن شهوة‌الوقاع سلطت علی‌الانسان لفائدتین: احداهما أن یدرک لذته فیقیس به‌لذات‌الآخرة فان لذة‌الوقاع لودامت لکانت أقوی لذات‌الاجساد کما أن‌النار و آلامها أعظم آلام الجسد [والترغیب] والترهیب یسوق‌الناس[6] الی سعادتهم و لیس ذلک الا بألم محسوس و لذة [محسوسة] مدرکة فان مالا یدرک بالذوق لا یعظم الیه‌الشوق. الفایدة‌الثانیه: بقاء النسل و دوام‌الوجود فهذه فائدتها و لکن فیها من‌الآفات ما یهلک‌الدین والدنیا ان لم تضبط ولم تقهر ولم ترد الی حدالاعتدال.»[7] هذا کلامه. و غرض از نقل این کلمات این است که تا

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۷ الی ۹.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۹ و ۱۰.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۷، س ۱۰ و ۱۱.
۴. ظلم (ن).
۵. مظلم (ن).
۶. الخلق (ن).
۷. غزالی، احیاءالعلوم‌الدین، جلد سوم، کتاب کسرالشهوتین، القول فی‌الشهوة‌الفرج: چاپ بیروت، مجلد سوم، صفحهٔ ۹۶، س ۱۹ الی ۲۳.

ظاهر شود که لذت وقاع که الذّ لذات حسیه است مثال لذات عقلیه است، و الم نار که بدترین آلام حسیه است مثال آلام عقلیه است، و لهذا شارع، علیه وآله السّلام اکثر ترغیب و تربیت به‌این الم و لذت نموده است تا قومی را که به‌سعادت ایشان در ازل حکم شده باشد از اخلاق رذیله و جهالات مرکبه نجات حاصل شود.

قوله: والاتّحاد الّذی بین الانوار المجرّدة انّما هوالاتّحادالعقلی لاالجرمی[1].

زیرا که انوار مجرده از ماده منزه است. قال‌الشّارح: [[کما قال ارسطو: المجرّدات و إن تعدّدت [و] تکثّرت فانّها لاتتباین تباین الاشخاص‌الجسمانیّة، و ذلک لأ[نها] تتّحد من غیر أن[2] تصیر شیئاً واحداً بالامتزاج والتّفاسد و یتصرّف من غیر تباین لأنها واحدة ذات کثیرة[3] فی وحدانیة بسیطة]].[4] هذا کلامه. و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است که درمعانی و انوار تعدّد نیست الا بالاعتبارات، و تمایز انوار از یکدیگر به‌صور است و هیئات بدنیه. و اما انوار اسفهبدیهٔ مجرده که از صور و هیئات بدنیه بالکلیه نجات یافته‌اند، ممتازاند به‌اعتبار صور و ابدان سابقه، امتیازاً عقلیاً. و اما انوار قاهره ممتاز به‌صور مثالیه و آثار خارجیه‌[اند] که هر واحد از انوار قاهره را صور متعدده است که در عالم مثال که مخصوص است، و هر واحد از آثار خارجیه علیحده است که مخصوص او است.

قوله: وکما أنّ‌النّورالاسفهبد[یّ] لمّاکان له تعلّق بالبرزخ[5] وکانت‌الصیصیة مظهره، فتوّهم أنّه فیها... الانوار المدبّرة اذا فارقت من شدّة قربها من‌الانوارالقاهرة العالیّة و نورالانوار وکثرة علاقتها‌العشقیّة معها، تتوّهم أنّها هی. فیصیرالانوار القاهرة مظاهر للمدبّرات کما کانت الابدان مظاهر لها[6].

یعنی و چنانچه نور اسفهبد را به‌سبب کثرت تعلق که به‌بدن است، بدن مظهر آثار و احکام او شده است. و از غایت تعلق توهّم نموده می‌شود که نور اسفهبد در بدن حلول کرده است، چنانچه اکثر عوام و جهال خیال می‌کنند که نفس در بدن است مانند رگ و خون و سایر اعضا؛ همچنین انوار مدبّرهٔ کامله بالعلم والعمل را بعد ازمفارقت از ابدان از جهت شدت قرب و مناسبت ایشان به‌انوار قاهره [و به] نورالانوار وکثرت علاقه و غایت تعشق ایشان به‌آن انوار آنچنان توهم نموده می‌شود که آن انوار مدبره عین انوار قاهره است؛ و آن انوار قاهره مظاهر انوار مدبره می‌شود بعد از فنای ابدان، چنانچه ابدان مظاهر انوار مدبره بود در

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۱ و ۲.
۲. غیرها (ن).
۳. لانها مع أنّها ذوات کثیرة واحدة (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۰۶، س ۱ الی ۴.
۵. بالبرازخ (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۲ الی ۶.

زمان حیات.

قوله: بحسب ما یزداد[1] المحبّة المشوّبة بالغلبة [[کما فی الملوک والحکّام]][2] ازداد الانس واللذّة... هذا هیهنا، فما قولک فی [عالم] المحبّة الحقة [التّامة] والقهر التامّ الخالصین[3] الذی کله نورٌ [و] بصیصٌ و حیوةٌ؟[4]

غرض از ذکر این عبارت این است که این انس و لذت عالم حس از انس و لذت عالم عقل ترشح نموده است و مثال آن انس و لذات است. و بیان این مطلوب این است که چون در عالم حس مشاهده می‌شود که هرچند قوت محبت و قوت غلبه زیاده می‌شود — یعنی شهوات حسیه بیشتر حاصل می‌شود و استیلا بر غیر بیشتر می‌شود — انس به‌این عالم و لذات آن زیاده می‌شود؛ چنانچه در ملوک ملاحظه نموده می‌شود که هرچند مال و جاه زیاده می‌شود لذات حسیه و حس ایشان به‌عالم [و] انس زیاده می‌شود، پس در عالم نور که مبرا از شائبهٔ ظلمت است ازدیاد انس و لذت به‌ازدیاد محبت تام[5] و قهر تام به‌طریق اولی و اصوب بوده باشد؛ زیرا که هرچه در عالم حس است مثل آن در عالم نور بر وجه اتم و اکمل و اعظم است.

قوله: ولا تظنّنّ أنّ الانوار المجرّدة تصیر بعد المفارقة شیئاً واحداً... لأنه إن بقی کلاهما فلا اتّحاد، و إن إنعدما، فلا اتّحاد، و إن بقی احدهما و إنعدم[6] الآخر، فلا اتحاد[7].

چون ثابت شد که اتحاد انوار مجرده ممکن نیست، پس معلوم شد که بعضی کلمات که از بعضی اولیا منقول است، مثل: «سبحانی ما أعظم شأنی.»[8] و «اناالحق.»[9] و امثال آن به‌سبب اتحاد نور اسفهبدیه به‌نورالانوار بوده است، که این محال است والا لازم می‌آید که معلول عین علت بوده باشد، و این بدیهی البطلان است؛ بلکه از جهت شدت قرب و مناسبت که آن انوار به‌نورالانوار شده بود، چنانچه اهل ظلمت خود را عین بدن می‌دانند، همچنین ایشان عین نورالانوار خیال کرده بودند، و در اصطلاح صوفیه این مقام را مقام «انا ولا انت» می‌گویند، و این اسفل مقامات اهل حال است. و مقام اعلی مقام فنای محض است که آن را مقام «لا انا ولا انت» می‌گویند، و کمال آن مقام این است که از فنا نیز فانی شود یعنی متخیله از جمیع تخیلات و نقوش معرا شود، و این مقام بعد از استغراق تام که به‌نفی جمیع خواطر بعضی

۱. قوله دیگ انوار (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۰۶، س ۱۲.
۳. الخاص (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۶ الی ۸.
۵. تالم (ن).
۶. عدم (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۹ الی ۱۱.
۸. شطح معروف بایزید بسطامی، مثلا ر. ک. عطار، تذکرةالاولیاء، تصحیح استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶، ص ۱۶۶.
۹. شطح معروف منصور حلاج، مثلا ر. ک. همان کتاب، ص ۵۸۹.

را بعد از طول مدت حاصل می‌شود به‌حصول می‌پیوندد، پس حمل کردن این کلمات بر اتحاد و حلول از جهل است. چرا که حق عبارت از مجموع موجودات عقلیه و حسیه و مثالیه است، یعنی معنئی است شامل جمیع موجودات که هر فرد از افراد موجودات مظهر ذات او است زیرا که او ساری است در جمیع موجودات و ظاهر نیست. و چنانچه روی زید که در آینه حلول کرده است. و آن روی که در آینه است عین روی نیست که در خارج است، همچنین عالم مظهر حق است و حق در عالم حلول نکرده است. و هر فرد از عالم عین حق نیست، و چنانچه هر عضو از اعضای زید عین زید نیست بلکه زید مجموع اعضا است با نفس و روح، همچنین حق عین هر شخص نیست بلکه مجموع موجودات است. و اتحاد کلّ به جزء ممتنع است بالضروره. و چون اهل حال بجز[1] از حال خود از چیز دیگر خبر نمی‌دهد، بنا بر آن این معنی از کلمات ایشان منکشف نمی‌شود، مگر قومی را که دیدهٔ بصیرت ایشان گشاده باشد؛ و از غایت دقت این مسئله است که اکثر خلایق راه ضلالت پیموده حق حقیقی را نشناخته‌اند. و آن قوم که حقیقت امر را کما [هی] فهمیده‌اند — در جمیع اعضا — در غایت قلت می‌باشند و اکثر اوقات از چشم خلایق مستورند، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

دیده این شاهان ز عامه خوف جان　　　زانکه عامه کور و شاهان بی‌نشان[2]

قوله: ولیس فی غیرالاجسام اتّصال و امتزاج[3].

چه اگر اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن باشد پس در غیر اجسام نیز مانند اجسام اتحاد ممکن باشد، و چون اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن نیست پس در مجردات ممکن نیست.

قوله: والمجرّدات لا تنعدم فهی متمازةٌ امتیازاً عقلیاً لشعورها بذاتها[4] و شعورها بأنوارها [و اشراقاتها] و تخصص یبتنی علی تصرّفات‌الصیاصی بل [[یثبت متمایزة... بحیث]][5] یصیر مظاهرها الانوارالتّامّة، کما صارت‌المرایا مظاهرالمُثل[6].

یعنی چون نفوس بعد از فنای ابدان معدوم نمی‌شود — چنانچه مبرهن شده است سابقاً — و واحد بالعدد نمی‌شود، پس ممتاز می‌باشد به‌امتیاز عقلی به‌انوار مکتسبه و شعور به‌ذواتها [و] به‌انوارها و به‌تخصیص هرنفس به‌صیصیهٔ معین. و خلاصةالکلام این است که انوار مدبره مفارقه از ابدان انسانیه ممتازاند به‌هیئات مکتسبه که در زمان تعلق به‌ابدان حاصل

۱. تغیر (ن).
۲. مثنوی، دفتر دوم، حکایت آمدن دوستان به‌عیادت ذوالنون.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۱۱ و ۱۲.
۴. نذواتها (ن).
۵. شیرازی، ص ۵۰۷، س ۱۲ و ۱۳.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۸، س ۱۲، الی ص ۲۲۹، س ۲.

کرده‌اند؛ و چون به‌سبب اختلاف مواد و ازمنهٔ حدوث ابدان، هیئات و احوال نفوس مختلف است، بنا برآن دو نفس در یک هیأت من جمیع الوجوه مشترک نمی‌تواند بود، و هرواحد از نفوس به‌هیئات لازمهٔ ذات خود ممتاز است از نفس دیگر؛ که ثبوت و تمایز نفوس کامله در علم[1] و عمل به‌مرتبت است که مظاهر آن انوار قاهره می‌باشد؛ چنانچه در حال حیات ابدان بوده است.

قوله: فیقع علی المدبّرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع [[المدبرات]][2] فی لذّة و عشق و قهر و مشاهدة لا یقاس بذلک لذّة مّا.[3]

یعنی انوار مدبرهٔ کامله را که به‌انوار قاهره مناسبت تمام حاصل شده است بعد از ظهور در انوار قاهره، غلبه از آن انوار قاهره ظاهر می‌شود که انوار مدبره را از آن غلبه لذت و محبت حاصل می‌شود که آن را اصلا قیاس نمی‌توان کرد به «لذة مّا» کما قال الله تعالی: «اعددت بعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا إذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.»

قوله: و قهر العالم الاعلی غیر مفسد[4].

یعنی آن قهر عالم نوریه قهر عالم حس است که مفسد و مبطل شیء باشد چنانچه مشاهده می‌شود از قهر بعضی اضداد بعضی دیگر را؛ زیرا که در آن عالم فساد[5] ممکن نیست، و هیچ نور ضد نور دیگر نیست.

قوله: بل یکمل اللّذة[6].

بلکه آن قهر تکمیل لذت عقلیه می‌کند، زیرا که آن قهر مشوّب است به‌محبت.

قوله: والمدبّرات الطّاهرة الشّبیهة بالقواهر مقدّسة یقدس الله تعالی[7] «طوبی لهم و حسن مآب.»[8]

یعنی انوار مدبرهٔ کامله در عالم که پاک شده‌اند از اخلاق رذیله و آراسته شده‌اند از اخلاق حسنه و شبیه‌اند به‌انوار قاهره مطهرند به‌طهارت حق، جل و علا، و خوشحال [و] متلذذند به‌لذات عقلیه؛ و از اهل سعادتند به‌خوشی عیش و نیکوئی عاقبت لا تّصالهم بالمبدع الاول والمرجع الحقیقی. این است احوال نفوس کامله در علم و عمل. و در این نفوس مراتب بسیار است. و اشرف و افضل از جمیع نفوس آن است که مظهر او عقل اول بوده باشد. و

۱. عالم (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۰۷، س ۱۶.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۳ و ۴.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۴.
۵. در آن فساد در آن عالم (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۵.
۷. بقدس احد (ن).
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۵ و ۶؛ قرآن مجید، سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۲۸.

به‌مذهب اهل حق این مرتبه مخصوص سید کائنات است که انسان کامل عبارت از آن حضرت است. و قوله، علیه وآله‌السّلام: «اول ما خلق‌الله نوری.» و قوله: «أنا من نورالله والمؤمنون من نوری.» و قوله: «أنّ العرش من نوری.» و قوله: «کنت نبیا و آدم بین‌الماء والطین.» و قوله: «انا سیّد ولد آدم ولا فخر.» مؤید این معنی است. و: «لولاک لما خلقت الافلاک.» دلیل واضح است بر این مطلوب که افضل و اشرف و اکمل جمیع مخلوقات ذات مقدس آن حضرت است، صلی‌الله علیه و علی آله و اصحابه و تابعیه صلوة دائماً کثیرة.

قوله:

فصل[1]

این فصل در بیان احوال اکثر نفوس است به‌مذهب مصنف، و جمیع نفوس منحصر است در نه قسم، زیرا که: یا کامل است در علم و عمل؛ یا ناقص است در علم و عمل؛ یا متوسط است در [علم] و عمل؛ و یا کامل است در علم و ناقص است در عمل؛ [یا کامل است در علم و متوسط در عمل؛ یا متوسط در علم و ناقص در عمل]؛ یا کامل است در عمل و متوسط در علم؛ یا کامل است در عمل و ناقص است در علم؛ یا متوسط است در عمل و ناقص است در علم. این نه قسم است نه قسمت اولی، و در متوسطین مراتب و درجات بسیار است. و مراد از کامل در علم شخصی است که عالم[2] باشد به‌علومی که موجب حصول سعادت نفسانی است و آن منحصر است در این علوم: علم تهذیب اخلاق و علم منطق و علم ریاضی و علم طبیعی و علم الهی، خواه این علوم را به‌وحی و الهام حاصل کرده باشد و یا به‌تعلّم و به‌تفکر. و اما علم سلوک که مشایخ صوفیة داخل در تهذیب اخلاق است. و علم مکاشفه که آن را علم تصوف و علم حقایق نیز می‌گویند داخل است در علم الهی. و اما علم تفسیر و حدیث و فقه که مقصد حقیقی از آن تهذیب اخلاق است از این حیث که منجر [به] تهذیب اخلاق است داخل در علم اخلاق است و از این حیث که مخصوص به‌ملت معین است و به‌تغییر ملت تغییر می‌یابد داخل است در علم مدنیه. و مراد از کامل در عمل[3] شخصی است که به‌فضایل اربعه موصوف باشد. و مراد از ناقص در علم شخصی است که عاری باشد از جمیع علوم مذکور بالکلیه. و مراد از ناقص در عمل شخصی است که عاری باشد از هر چهار فضیلت. و مراد از متوسط در علم شخصی است که عالم باشد به‌بعضی از این علوم[4] و از علم الهی بالکلیه عاری

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۸.
۲. علم (ن).
۳. علم (ن).
۴. علم (ن).

نباشد. و مراد از متوسط در عمل شخصی است که متصف باشد به‌بعضی از آن فضایل اربعه. اما قسم اول فایزان و مقربان‌اند و احوال ایشان در فصل گذشته مذکور شده است. و اما قسم دویم اصحاب شمال و ارباب شقاوت و اهل حجاب و بعذاند. و اما اقسام باقی اصحاب یمین‌اند و در این[1] قوم درجات و مراتب از حد وعد زیاده است. و در این فصل اولا احوال اصحاب یمین را بیان می‌کند و از آن قوم به‌لفظ سعدا و متوسطین تعبیر نموده است؛ و بعد از آن احوال اصحاب شمال را بیان خواهد کرد. و مخفی نماند که اطفال و مجانین و آن مردم که بر بلاهت و عدم معرفت گذرانیده‌اند به‌مذهب بعضی علما از اهل اعراف‌اند؛ زیرا که جحود و انکار نکرده‌اند تا از اصحاب جحیم باشند؛ و علم و معرفت ندارند تا به‌عالم نور عروج بکنند؛ و اعمال صالحه نکرده‌اند تا مخلدا در جنت باشند؛ پس باید که منزل و مقام ایشان بین‌النّار والجنّة بوده باشد [و] آن را صاحب شریعت (صلعم) به‌اعراف تعبیر فرموده است، و حق این است که این قوم نیز از اصحاب شمال و اهل حجاب‌اند و لیکن در اهل حجاب مراتب است و چون این قوم جحود نکرده‌اند بنابرآن در درجهٔ أعلی جحیم که متصل طبقهٔ اسفل جنان است بوده باشد. هذا خطر ببالي والله ملهم الصواب.

قوله: والسّعداء من‌المتوسطین... قد یتخلّصون الی عالم‌المُثُل‌المعلقة الّتی مَظهرها بعض‌البرازخ العلویة[2].

یعنی جمیع اقسام اصحاب یمین — بدون کامل در علم — [أی] متوسط در علم و ناقص در عمل، که خلود او در برازخ علویه ممکن نیست، زیرا که بعد از زوال جمیع هیئات ردیئه نور علم او را به‌عالم نور و سرور جذب می‌کند، البته. و سبب آنکه مصنف احوال او را در این کتاب ذکر نکرده است این است که از احوال جمیع متوسطین احوال او به‌قیاس معلوم می‌شود و اما اقسام دیگر از اصحاب یمین بعد از مرور به‌درکات نیران که مظاهر آن جو فلک است انتقال می‌کند به‌طبقات مثالی که مظاهر آن اجرام افلاک سبعهٔ سیاره است، و هر نفس مطابق هیئات مکتسبهٔ خود به‌طبقه‌ای از آن طبقات انتقال می‌کند تا آنکه به‌غایات متوسطین رسیده باشد، در طبقه اعلی، در فلک زحل. و ظهور هر طبقه از طبقات اعلی الطف است از صور طبقات اسفل.

قوله: و لها[3] ایجادالمُثل والقوّة علی ذلک. فیستحضر من الاطعمة والصّور والسّماع الطیب و غیر ذلک علی ما یشتهی[4].

و نفوس متوسطین ایجاد صور حسنهٔ انسانیهٔ مثالیه نموده به‌آن صور در اجرام افلاک

۱. وآنرا زبد و درمن (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۲۹، س ۱۰، الی ص ۲۳۰، س ۱.
۳. لهم (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۱ الی ۴.

ظهور می کند و از طعامهای لذیذه و صور ملیحه که خادمان ایشان خواهند بود و نغمات لذیذهٔ موسیقیهٔ لطیفهٔ عالم مثال — که طنینه‌ای[1] از آن بعضی اوقات مابین‌النّوم والیقظه، و بعضی اوقات در نوم، و بعضی اوقات در یقظه، بعضی نفوس در این عالم می‌شنوند — و انواع لذت حسیه مانند نفوس منقش و اماکن طیبه و روایح نقیه و مباشرت نمودن به‌حوران در کمال حسن و بودن در باغها و عمارتهای عالی منقش و امثال آن متلذذ و مسرور خواهند بود، کما قال جلّ جلاله: «جناتٌ تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابداً.»[2]

قوله: و تلك‌الصّور أتمّ ممّا عندنا، فانّ مظاهر هذه و حواملها ناقصة و هی کاملة.[3]

دلیل بر تمامی آن صور، از صور این عالم که هیولی و مادهٔ عالم کون و فساد متبدّل است از حال به‌حال و خلع می کند یک صورت را و لبس می کند صورت [دیگر] را و به‌خلاف عالم مثالی علوی که مظاهر آن اجرام افلاک است و او از تغییر و تبدیل مصون است. و شیخ ابوعلی‌سینا در بعضی از کتب خود گفته است که قومی که عبادةالله را به‌سبب حصول لذات جسمانیه می کنند بعد از فساد قوالب، نفوس ایشان متعلّق می‌شود به‌بعضی از اجرام افلاک و قوت وهمیه — که مثال آن قوت وهمیه بوده باشد و در آن برازخ و اجرام پیدا می‌شود — ایشان توهم لذات وهمیهٔ حسیه می کنند و او از آن متلذذ می‌باشند ابداً، اگر ناقص در علم بوده باشد، و الا بعد از مرور زمان طویل به‌عالم نور و سرور انتقال می کنند. این است آنچه شیخ ابوعلی گفته است. و به‌مذهب مصنف جمیع متوسطین ابداً در آن صور می‌باشند، کما یظهر من قوله.

[قوله]: و یخلّدون فیها لبقاء علاقتهم مع‌البرازخ [والظّلمات] و عدم فسادالبرازخ العلویة[4].

و حکمای هند گفته‌اند که نفوس مرتاضان و علمای متورع که در ریاضت و علم به درجهٔ اعلی رسیده‌اند به‌اجرام افلاک متعلق شده به‌صور کواکب بروز می کنند. و عروج عیسی و ادریس، علیهماالسلام، به‌افلاک و ملاقات نمودن سید کائنات، صلّی الله علیه‌وآله وسلم، در شب معراج به‌اکثر انبیا و ملائکه در افلاک، مؤید این معنی است که نفوس آن انبیا و انوار آن ملائکه به‌آن صور مثالیه در آن وقت نزد آن حضرت ظهور نموده بودند در اجرام افلاک. و شارح، علیه‌الرحمة، گفته است که: [[به‌مذهب قدمای حکمت این است که کامل در عمل دون‌العلم در اجرام افلاک مخلداً می‌ماند؛ و کامل در علم[5] دون‌العمل به‌ترتیب به‌اجرام افلاک عبور نموده در عالم نور و سرور مجرد از صور می‌ماند. و مذهب افلاطون این

۱. طنة (ن).
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۱۹.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۳ و ۴.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۴ و ۵.
۵. عالم (ن).

است که جمیع نفوس کامل در علم دون‌العمل و کامل در عمل دون‌العلم قطع جمیع افلاک نموده به‌فلک اعظم انتقال می‌کنند؛ و اگر استعداد خلاص به‌عالم نور داشته باشد خلاص می‌شود، والا ابداً در فلک اعظم می‌ماند. و صاحب «اخوان‌الصفا» و بعضی از حکما گفته‌اند که خلاص جمیع نفوس به‌عالم نور لازم است]][1]. و مذهب شارح این است که نفوس مرتقیه به‌فلک اعلی بعد از زوال هیئات ردیئهٔ جسمانیه به‌افلاک مثالیه انتقال می‌کنند و در آن افلاک به‌ترتیب صعود می‌کنند تا به‌فلک اعلی عالم مثال که متصل است به‌طبقهٔ اسفل عالم نور منتقل می‌شوند، و از آنجا به‌عالم نور نقل می‌کنند. و مصنف در «تلویحات» گفته است که: «النفس الفاسقة تحدیها العلم الی الملاء الاعلی؛ والفسق الی اسفل‌السافلین فیعذب زمانا و ربما تزول.»[2] و از این بیان ظاهر شد که متوسطین در علم و عمل به‌مذهب اکثر حکما ابداً در اجرام افلاک می‌باشند. و از اکثر بیان آیات قرآن [مجید] این چنین معلوم می‌شود که کامل در علم دون‌العمل ابداً در جنت خواهد بود؛ کما قال‌الله تعالی: «والّذین آمنوا و عملوا الصّالحات لنبوّئنّهم من‌الجنّة غُرفا تجری من تحتها‌الانهار خالدین فیها نعم اجرالعاملین.»[3] و اگرچه احتمال دارد که مراد از «خلود» در این آیه و امثال این، زمان طویل، بوده باشد چنانچه می‌گویند در عرف که: «خلدالله دولته»، یعنی زمان طویلٌ مّا به‌دولت او؛ ولیکن از کثرت آیات و احادیث خلود به‌معنی ابد ظاهر می‌شود، والله أعلم بالصّواب.

قوله: و أمّا اصحاب‌الشّقاوة — الّذین کانوا «حول جهنم جثیّا» و «اصبحوا فی دیارهم جاثمین» — سواء کان‌النّقل حقاً اوباطلا — فانّ‌الحجج علی طرفی‌النقیض فیه ضعیفةٌ — اذا تخلّصوا[4] عن‌الصّیاصی‌البرزخیّة یکون لها ظلالٌ من‌الصّور‌المعلّقة علی حسب اخلاقها[5].

این بیان احوال اصحاب شقاوت است که ناقص است در علم و عمل، و در این قوم نیز مراتب است و به‌حسب کثرت و قلت اخلاق ذمیمه به‌مقامات و درکات مختلفهٔ نیران که مظهر آن جو فلک است انتقال می‌کنند، و در آن درکات ابداً معذب می‌باشند. والمراد من‌قوله کانوا «حول جهنم جثیّا» أنهم کانوا [[الملتزمین بالارض.]][6] وقوله: «اصبحوا فی دیارهم جاثمین.» أنهم [[متکبین علی‌الارض بصدورهم.]][7] و این هردو عبارت اشاره است به‌خلود آن در درکات نیران. و خلاصهٔ کلام این است که نفوس ناقص در علم و عمل که متوغل در

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۹، س ۱۳، الی ص ۵۱۰، س ۷.
۲. این عبارت در «تلویحات» یافت نشد؛ محتملا مربوط به رساله دیگری است (م).
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۵۸.
۴. فیعد تخلص (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۶ الی ۹؛ قرآن مجید، سورهٔ ۱۹، آیهٔ ۶۹؛ و سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۷۰ و ۹۷.
۶. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸.
۷. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸ و ۱۹.

حسیات و خیالات و وهمیات‌اند، و همگی توجه ایشان به‌اسباب است و از مسبب‌الاسباب بالکلیه غافل‌اند — خواه تناسخ حق باشد یا باطل باشد — یا بعد از خلاص از ابدان انسانیه اگر تناسخ باطل باشد انتقال می‌کند به‌عالم مثال و ظهور می‌کند در جوفلک به‌صور مثالیه به‌حسب اخلاق مرکوزه در آن نفوس، به‌تفصیلی که در فصل تناسخ مذکور شده است — که هر خلق را چندین ابدان مثالیه الطف است از ابدان حسیه — بنا بر آن به «ظلال» تعبیر فرموده است، یعنی مانند سایه‌های اشخاص است.

قوله: والصّورالمعلقة لیست مُثُل افلاطون... نوریّة ثابتة [[في عالم‌الانوار]][1] و هذه مُثُل معلقة منها ظلمانیّة [[یتعذب بها الاشقیاء... و تتألّم]][2] و منها مستنیرة للسّعداء [[یتنعمون بها]][3] علی ما یلتذون [به] [[من أنّهم غلمان]][4] بیض مُرد، و للاشقیاء[5] سود زرق[6] [[تترعج منها النّفوس]][7].

و دلیل بر این مطلوب که این صور مثالیه که مظاهر جوفلک است و مظاهر بعضی اجرام افلاک است مُثُل افلاطون نیست، این است که افلاطون و آن حکما که قائل به‌مُثُل نوریه‌اند که موجود است در عالم مثال، قائل‌اند به‌این مُثُل خیالیهٔ معلقه لا فی محل که بعضی از این مستنیره است و بعضی از آن ظلمانیه است. و گفته‌اند که این صور جواهر مجرده از مواد است که مظاهر آن قوت متخیله است. و تقسیم کرده‌اند ایشان عالم را به‌عالم معنی و عالم صورت. [[گفته است که عالم معنی منقسم می‌شود به‌عالم ربوبیت و عالم عقل. و عالم صورت منقسم می‌شود به‌صور جسمانیه که افلاک و عناصر است و صور شبحیه که عالم مثال معلق است]][8]. و چون ابدان مثالی جمیع حواس [را] دارند بنا بر آن از جمیع لذات و آلام حسیه متلذذ و متألم می‌شوند. و درکات نیران که در کتب الهی مبین شده است عبارت از طبقات مثالیه است که مظهر آن جوفلک است و صور این طبقات ظلمانیه است مانند عفاریت[9] و شیاطین. و صور جمیع حیوانات که در عالم عناصر است در این طبقات موجود. و جمیع نفوس کامل در علم و عمل و متوسطین و اصحاب یمین نیز به‌این طبقات عبور می‌کنند، زیرا که هر نفسی که از این عالم مفارقت می‌کند از بعضی هیئات ردیئه (اگرچه بغایت قلیل باشد) خالی

۱. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۸.
۲. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۹ و ۱۰.
۳. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۱.
۴. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۲.
۵. للاشقیاء تبا (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۱۰، الی ص ۲۳۱، س ۲.
۷. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۳.
۸. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۸، الی ص ۵۱۲، س ۱.
۹. عقارب (ن).

نمی‌باشد، و وصول به‌عالم نور و طبقات جنان که مظاهر اجرام افلاک است بدون وصول [به] این طبقات ممکن نیست، ولیکن مدتی مکث در این طبقات خواهد بود به‌مذهب مصنف، و الیه اشارة بقوله تعالی: «وان منکم إلاّ واردها کان علی ربک حتماً مقضیاً. ثم نُنجّی الّذین اتّقوا و نذر الظّالمین فیها جثیاً.»[1] و احراق نیاز [و] احراق شهوات دنیا و نار شرم و تشویر و نار حجاب از حق در این طبقات نیران است و بعد از تخلص از این طبقات نجات از این نیران نیز حاصل می‌شود «و نارالله الموقدة. الّتی تطلع علی الافئدة.»[2] اشاره به‌این نیران و امثال این است.

قوله: و لما کانت الصیاصی المعلقة لیست فی المرایا و غیرها[3]، و لیس لها محلٌ [[فهی جواهرٌ روحانیّةٌ قائمةٌ بذواتها فی العالم المثالی... ولا یُمکن أن یدرکها الحواس الاّ بظاهر]][4] فیجوز أن یکون لها مظهرٌ من هذا العالم، و ربّما تنتقل فی مظاهرها[5].

می‌فرماید که چون صیاصی معلقه در مرایا و قوای خیالیه و اشیاء صیقله مانند آب و هوا و آینه و امثال [آن] حلول نکرده است بالضروره، در عالم جسمانی نیز محلی ندارد؛ و الا به‌حواس ظاهر مدرک می‌شد بدون مظاهر. پس معلوم شد که آن صیاصی را به‌حواس ظاهر ادراک توان کرد بی‌مظاهر. و آن صیاصی گاه از مظهر دیگر انتقال می کند چنانچه گاه در آب ظاهر می‌شود و گاه در هوا.

قوله: و منها یحصل ضربٌ من الجنّ والشیاطین[6].

یعنی از بعضی صیاصی معلقه که انتقال می کند از یک مظهر به‌مظهر دیگر جن و شیاطین پیدا می‌شود، و آن صیاصی در طبقات مثالی سایر است که مظاهر آن عرض و جوفلک است. و آن صیاصی قوت عروج ندارند به‌طبقات عالیهٔ مثالیه که مظاهر آن اجرام افلاک است؛ چنانچه از آیات قرآنی و احادیث نبویه ظاهر می‌شود که شیاطین به‌افلاک نمی‌توانند عروج نمود [که] ملائکهٔ سماویه ایشان را دفع می کنند. و فرق میان جن و شیاطین این است که جن خیر است و شیطان شریر. وقال الشّارح: [[و هو عندالمتکلّمین عبارةٌ عن حیوان هوائیٌ ناطقٌ مشف[7] الجرم من شأنه أن یتشکل باشکال مختلفة... وکذا الغول فیراها کثیرٌ من النّاس فی مظاهر و هیئات مختلفة]][8]، تمّ کلامه، رحمه‌الله. و غول نیز یک صنف از اصناف جن است

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۹، آیهٔ ۷۱ و ۷۲.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۰۴، آیهٔ ۶ و ۷.
۳. غیر ان (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۳ و ۴.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۲ الی ۴: مظهرها (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۴.
۷. شفاف (ن).
۸. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۹ الی ۱۱.

که اکثر در بیابان‌ها ظاهر می‌شود.

قوله: وقد شهد جمع لا یحصی [عددهم] من اهل دربند، و قوم لا یعدّون من اهل مدینة یُسمی میانج أنهم شاهدوا هذه‌الصّور.[1]

[[«دربند» شهری است از ولایت شیروان و «میانج» بلدهٔ ولایت آذربایجان است]][2] که مردم آن محال به‌مصنف گفته‌اند که ما جن دیده‌ایم و غرض از ذکر این کلمات رد مذهب طایفه‌ای از مشائین است که ایشان منکر وجود جن اند، و نیز مصنف را به‌تواتر ثابت شده است. و مصنف خود نیز مشاهده کرده است، چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد. و در قرآن مجید در محال متعدده به‌وجود جن تصریح شده است پس انکار آن از جهل است.

قوله: بحیث [اکثر] المدینة کانوا یرونهم دفعة فی مجمع عظیم علی وجه ما أمکننی دفعهم. و لیس ذلک مرّة او مرّتین، بل فی کلّ وقت یظهرون، ولا یصلُ الیهم أیدی‌النّاس. وقد جرّب من امورٍ أُخری [[من‌الرّیاضات والمجاهدات]][4] صیاص [[مثالیّة]][5] متدرّعة غیر ملموسة لیس مظاهرها الحسّ‌المشترک، بل تکاد تتدرّع بجمیع‌البدن.[6]

«حیث مدینة» از آن جهت مذکور شده است که صور مثالیه که نفوس جنّیه مدبر آن است به‌سبب مناسبت که به‌آن‌شهر دارند در‌آن‌شهر ظهور می‌کنند و چون آن ابدان از ماده منزه است بنابر‌آن دست به‌ایشان نمی‌رسد، و آن نفوس جنّیه و شخصی که تصرف می‌کنند آن را آنچنان حالتی واقع می‌شود که گویا او را زره پوشانیده‌اند، یا بر پای او چیزی گران افتاده است، یا آنکه اعضای او را شخصی گرفته است و نمی‌گذارد که او کار بکند. این و امثال این بر او وارد می‌شود و در آن وقت اگر به‌ذکر اسماء الهی مشغول باشد یا تلاوت قرآن بکند از آن نفوس ضرر به‌او نمی‌رسد. و نه این است که آن نفوس جنیه و شیطانیه هر‌کس را [هر] وقت می‌توانند ایذا کرد، بلکه به‌هر‌کس که ایشان را مناسبت می‌باشد به‌اقتضای وضع فلکی به‌نزد او ظاهر می‌شوند یا در بدن او تصرف می‌کنند، و در آن‌وقت که یکی از آن نفوس در بدن تصرف می‌کند نفس ناطقه از استعمال نمودن آلات بدنی معطل می‌شود، و لهذا او می‌گوید که من فلان‌بن فلانم و در فلان جا می‌باشم، و امثال این. و این حال بعضی اوقات از جهت تصرف نفس دیگر در بدن پیدا می‌شود، و بعضی اوقات به‌سبب مرض مالیخولیا حادث می‌شود، و به‌سبب تصرف نفوس شریره نیز در دماغ خلل می‌شود، زیرا که چنانچه نفس از

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۵ و ۶.
۲. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۳ و ۱۴.
۳. وجود (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۷ و ۱۸.
۵. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۸.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۶، الی ص ۲۳۲، س ۱.

اعمال بدنیه متأثر می‌شود همچنین بدن نیز از تغییر حال نفس متأثر و منفعل می‌گردد. و «حس مشترک» را از آن جهت گفته است که آن صور در این عالم شهادت ظهور نموده به‌حس بصر مدرک شده‌اند، چنانچه در آینه و آب مدرک می‌شوند.

قوله: وَلِی فی نفس تجاربٌ صحیحةٌ[1].

در ایام ریاضت در خلوات آن صور مشاهده شده‌اند و در «شرح طوالع» که به‌اصفهانی مشهور است مذکور شده است که عقول را که در عرف شرع ملاءاعلی و جملةالعرش می‌گویند، و نفوس فلکیه را ملائکهٔ سمائیه، و نفوس سفلیه را که مدبر عناصر اربعه و انواع کائنات جو است ملائکهٔ ارض می‌نامند، و نفوس ناطقهٔ انسانیه و حیوانیه و نفوس نامیه و متغذیه را نفوس ارضیه می‌گویند، و نفوس مجرده که مدبر اجسام نیست اگر بالذات خیر است ملائکه کروبیون می‌گویند، و اگر بالذات شریر است شیاطین می‌گویند، و اگر بالذات نه خیر است نه شریر آن را جن می‌گویند. این است آنچه متکلمین گفته‌اند. و از کلام حکما معلوم می‌شود که جن و شیاطین عبارت از نفوس بشریه است که از ابدان مفارقت نموده‌اند، چه اگر شریرند به‌نفوس بشریه که بالفعل به‌ابدان متعلق است میل نموده بر فعل قبیح معاونت می‌کند؛ و اگر خیرند آن نفوس را بر افعال خیر دلالت می‌کند. و معتزله می‌گویند که ملائکه [و] جن و شیاطین متحد در نوع، مختلف در افعال است؛ یعنی آنکه فاعل خیر است ملک است و آنکه فاعل شر است شیطان است و آنکه گاه فاعل خیر و گاه فاعل شر است جن است. و بدین سبب است که ابلیس گاه در زمرهٔ ملائکه و گاه در طایفهٔ جن معدود شده است. اینست آنچه در «اصفهانی» که «شرح طوالع» است مذکور شده است. و آنچه این ضعیف از کلام حکما فهمیده است این است که بعضی از جن و شیاطین نفوس بشریه است که از این عالم قطع تعلق نموده است و بعضی نفوس مجرد است که از مبادی عالیه فایض شده است و به‌ابدان مثالی متعلق شده است و همیشه در طبقات نیران سایر است و به‌اقتضای اوضاع افلاک به‌نزد بعضی اشخاص که به‌نفس آن شخص آن نفس را مناسبت بوده باشد ظهور می‌کند، و می‌تواند بود که نفوس جنیه و شیطانیه را صور مثالیهٔ متعدده، و هر صورت را مظاهر متعدده، باشد. و همچنین اوقات ظهور هر صورت در هر مظهر معین بوده باشد. ادراک جمیع امور غریبهٔ عالم مثال فوق طاقت بشری است زیرا که آن عالم غیر متناهی است، چنانچه عنقریب مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و اعلم:

قوله: أنّ‌العوالم اربعةٌ: انوار قاهرة و انوار مدبّرة و برزخیان و صوَر معلقة ظلمانیّة و مستنیرة فیهاالعَذا[ب] ...[2] [[واللذّه]][3].

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۲.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۲ الی ۳.
۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۱.

مخفی نماند که عالم ربوبیت از آن تقسیم خارج می‌شود مگر آنکه مراد از انوار قاهره انوار مجرده از صورت بوده باشد بالکلّیه، تا عالم ربوبیت نیز داخل می‌شود. و ایضاً احتمال دارد که مراد از عالم ماسوای حق بوده باشد و عالم ربوبیت عین حق است، پس عالم ربوبیت داخل عالم نباشد و اطلاق عالم بر وی به‌طریق مجاز بوده باشد. و حق این است که عالم در حقیقت منقسم می‌شود به‌قسمت اولی به‌سه قسم: عالم معنی مجرد از صور بالکلیه که آن را عقل نیز می‌گویند؛ و معنی متعلق به‌صورت که آن را عالم نفس می‌گویند؛ و عالم صورت، و این عالم صورت منقسم می‌شود به‌عالم صور مثالیه و عالم صور جسمانیه، و هریک از این دوعالم منقسم می‌شود به‌افلاک و عناصر، و عناصر منقسم می‌شود به‌بسایط و مرکبات، و مرکبات به‌موالید ثلاثه و کائنات جو و ارض. این است بیان جنس اقسام عالم که عبارت از جمیع موجودات است، و به‌این تقسیم عالم ربوبیت داخل عالم عقل است زیرا که عالم معنی است مجرد از صورت بالکلیه. قال‌الشارح[1]: [[و اکثر هذه النّفوس [هی] التی انقطعت تعلّقاتها عن هذاالعالم[2] تعلّقت بابدان حیوانات ذلک‌العالم علی حسب مابقی فیها من‌الملکات إن کانت مذمومة و بالابدان‌البشریّة الّتی فی اعلی طبقات‌الانسان، ثمّة ان کانت متوسّطة]][3].
و لفظ «اکثر» را بدان سبب گفته است که جمیع نفوس ناقصین و متوسطین و غیر آن که اصحاب یمین‌اند—سوای مقربین و قاهرین که کاملین بالعلم والعمل‌اند—به‌مذهب مصنف انتقال می‌کند به‌عالم مثال. و ظاهر است که اصحاب شمال و اصحاب یمین اکثر است از قاهرین، پس گویا گفته است که جمیع نفوس الناقصین و اصحاب یمین متعلق بالصورالمثالیه است. و خلاصهٔ کلام این است که نفوس انسانیه که منقطع شده است تعلق ایشان از صیاصی عالم کون و فساد متعلق می‌شوند به‌صیاصی عالم مثال [و] اگر اخلاق در غایت رداء بوده باشد صیاصی حیوانات منتکسةالرؤس، والا اگر متوسط در فضیلت است به‌صیاصی انسانیه آن عالم، و چون موجودات آن عالم حی است و حیوانات آن عالم نفوس ناطقه دارند و مدرک کلیات و معقولات‌اند مثل انسان، بنابرآن نفوس اشقیا که به‌ابدان حیوانات متعلق شده است از جمیع آلام جسمانیهٔ روحانیه متألم خواهد بود، و تمنی رجوع به‌عالم جسمانی و قوالب البته خواهد نمود؛ تا تلافی و تدارک که زمان ماضی تواند نمود؛ چنانچه در قرآن مجید مکرراً مذکور شده است. و جمیع نفوس که در عالم مثال به‌ابدان مثالی متعلق شده‌اند از این عالم مفارقت نکرده‌اند بلکه بعضی از این عالم انتقال کرده‌اند و بعضی از عالم عقل قایض شده‌اند.
قوله: و من هذه‌النفوس... یحصل الجنّ والشّیاطین[4].

۱. قوله (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷ و ۱۸: عن ابدان‌الحیوانات إن کان‌النّقل حقّاً، أو عن‌الأبدان انسانیّة إن کان باطلاً.
۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷، الی ص ۵۱۶، س ۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۴.

یعنی از بعضی نفوس شریره جنیه جن و شیاطین پیدا می‌شود و آن نفوس مشتمل می‌شود به‌صورت غریبهٔ قبیحهٔ کریههٔ مطابق اخلاق مکتسبه که غالب است بر ایشان و مانند جن و شیاطین به‌نفوس این عالم ضرر می‌رساند و در این عالم به‌نزد بعضی مردم ظهور می‌کنند به‌حسب اقتضای اوضاع افلاک.

قوله: و فیها السعادات الوهمیّة[1].

یعنی در صیاصی معلقه سعادات وهمیهٔ حسیه است مانند اکل و شرب [و] وقاع و غیر آن. قال الشّارح: [[أی الّتی للمتوسّطین و من یجری مجراهم من الالتذاذ بما یشتهون و انّما سمّاها وهمیّة، اذ الاکل فیه مثلا لیس بأکل حقیقة]][2]. مراد از «من یجری مجراهم» کامل در عمل دون العلم است و کامل در علم دون العمل که مرور او نیز بر عالم مثال ضروری است، چنانچه مذکور شده است. و چون «أکل» این عالم مثلا از ماده منزه است بنا بر آن به‌وهمی تعبیر کرده است، و چنانچه از آن اکل که در خواب واقع می‌شود اصلا امتلاء و ثقل پیدا نمی‌شود و همچنین از آن اکل نیز نخواهد بود، و علی هذا القیاس جمیع لذات آن عالم لطیف‌تر است از این لذات، و متوسطین و کامل در علم دون العمل از این لذات خلاص شده به‌عالم نور محض انتقال می‌کند و ابداً از تجلیات و اشراقات متلذذ می‌باشد، و الیه الاشارة بقوله، علیه‌السلام: «اکثر اهل الجنة البله.» أی عارٍ عن اللّذات العقلیة الّتی خصلت للعارفین، زیرا که «بله» عبارت از تعطیل قوت عاقله است به‌اراده و مشاهدهٔ لقای حق که عبارت از علم به‌حقایق اشیا است بدون استعمال قوت عاقله، و خوض در حقایق اشیا ممکن نیست؛ پس هر کس حق را در این عالم نشناخته است در آخرت نخواهد دید و هر کس شناخته است به‌قدر شناخت خود متلذذ خواهد بود. و اکثر خلایق به‌غیر از لذات جسمانیه چیزی دیگر را ادراک نمی‌توانند کرد و مستغرق‌اند در خیالات و وهمیات، بنا بر آن شارع، علیه وآله السّلام، به‌وحی و الهام ربانی لذات و آلام جسمانی را بیشتر بیان کرده است، و از لذات و آلام روحانیه به‌طریق رمز خبر داده است زیرا که این مردم در تخیل آن لذات بوده باشند و به‌طمع حصول آن لذات اعمال حسنه بکنند، البته. نفوس ایشان به‌اخلاق حسنه متصف می‌شود [و] بعد از فنای ابدان به صور حسنهٔ ملیحه متمثل شده و از لذت وهمیه متلذذ می‌شود. و مثال این است که چنانچه گرسنه که در حال یقظه در تخیل اطعمهٔ لذیذه بوده باشد و او را وعده بدهند که فردا تو را اطعمهٔ لذیذه و متصف به‌این صفات خواهد [بود] و او در خیال همان اطعمه بوده باشد و شب خواب بکند البته در خواب آن اطعمه را می‌خورد و از آن کمال تلذذ می‌یابد، و هکذا جمیع لذات حسیه. همچنین اتقیاء عاری از ادراک و حقایق اشیا که همیشه در خیال لذات جنان می‌باشند و انواع

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۴ و ۵.
۲. شیرازی، ص ۵۱۶، س ۸ و ۹.

ریاضات از برای حصول آن لذات می‌کشند البته بعد از فنای ابدان از آن لذات همیشه متلذذ خواهند بود، و لهذا قال علیه وآله‌السلام: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون.» یعنی هر کس در خیال هرچه بمیرد به همان خیال مبعوث شود البته.

[قوله]: قد یحصل هذاالمثل [المعلقة] حاصلة جدیدة و تبطل کماللمرایا[1] والتخیلات[2].

یعنی صور مثالیه بعد از وجود علت تامهٔ ظهور ظاهر می‌شود در عالم کون و فساد به‌مظاهر؛ مانند آینه و خیال، و بعد از عدم علت تامهٔ ظهور آن صور ظاهر نمی‌شود، اما در عالم مثال ابداً موجود است.

قوله: و قد یخلقها الانوارالمدبّرة الفلکیّة لتصیر مظاهرُ لها عندالمصطفین[3].

یعنی [بعضی] اوقات انوار مدبرهٔ فلکیه ایجاد صور مثالیه می‌کند تا به‌آن صور نزد ابرار ظاهر می‌شود به‌مظاهر، و آن صور الطف است از صور آینه و خیال؛ زیرا که علت وجود و ظهور آن صور انوار مدبرهٔ فلکیه است که اشرف است از آینه [و] خیال.

قوله: و هذاالعالم‌المذکور نسمیّه «عالم‌الاشباح المجرّدة»[4].

چون آن عالم الطف است از این عالم و از ماده منزه است بنا بر آن آن عالم را مثال و اشباح گفته است زیرا که شبح شیء الطف می‌باشد از شیء، و وجه تسمیه عالم مثال مفصلا در مبحث مُثل افلاطون مذکور شده است و به‌تکرار حاجت نیست. قال‌الشّارح: [[و هوالّذی اشار الیه‌الاقدمون: «إنّ فی‌الوجود عالماً مقداریّاً غیرالعالم‌الحسیّ لایتناهی عجائبه ولا یحصی مدنه و من جملة تلک‌المدن جابلقا[5] و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لکلٍّ منهما ألف باب لا یحصی ما فیها من‌الخلائق لا یدرون أنّ‌الله خلق آدم و ذریّته و هو یحذو حذوَ[6] العالم‌الحسّی فی دوام حرکت[7] افلاک‌المثالیة و قبول‌العنصریّات و مرکباته[8] آثار حرکت[7] افلاک و اشراقات‌العوالم‌العقلیّة، [و] یحصل فی ذلک‌الانواع [الصّور] المعلقة‌المختلفة... باللطافة والکثافة، [و] کلّ طبقة لا یتناهی اشخاصها... والاولیاء... معترفون بهذاالعالم و للسّالکین فیه مآرب و اغراض من اظهارالعجائب و خوارق‌العادات والمبرزون من‌السّحرة والکهنة یشاهدونه و یظهرون من‌العجائب]][9]. هذه کلامه رحمه‌الله. ظهور خارق عادات بدون وقوف

۱. کالمرایا (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۵ و ۶.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۶، الی ص ۲۳۳، س ۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۴.
۵. جابرقا (ن).
۶. هو نحو (ن).
۷. حرکات (ن).
۸. والمرکبات منها (ن).
۹. شیرازی، ص ۵۱۷، س ۱۰ الی ۱۹.

بر اسرار و حقایق آن عالم ممکن نیست و از جملهٔ اغراض مظهر آن خوارق عادات که سالکان عالم مثال‌اند یکی هدایت خلایق است که به‌سبب ظهور خارق عادات اکثر نفوس مطیع و منقاد ایشان می‌شود و طلب طریق تحقق می‌کند، و دویم آن که بعضی مبتلایان محنت‌ها و بلاها را از آن بلا نجات می‌دهند، و سیوم آنکه نزد بعضی از احبار ظهور نموده، از حقایق بعضی امور ایشان را خبر می‌دهند. این و امثال این اغراض بسیار است و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که قبول عنصریات و مرکبات مثالی آثار را از فلک مثالی نه مانند قبول عنصریات و مرکبات عالم کون و فساد است آثار را از افلاک جسمانی؛ زیرا که صور مثالی از ماده منزه است و تغییر و تبدیل و فساد آن صور ممکن نیست، ولیکن انقطاع تصرف نفوس از آن صور ممکن است، و آن صور بعد از انقطاع تصرف نفوس از ایشان معدوم نمی‌شود بلکه در عالم مثال موجود است ابداً؛ زیرا که از دلس جسمانی منزه است تا فاسد شود. پس مراد از قبول عنصریات آن عالم آثار را از افلاک آن عالم این است که همیشه از واهب‌الصور در آن عالم فایض می‌شود، دائماً. و بعضی نفوس از عالم کون و فساد به‌آن عالم انتقال می‌کند و به‌صور مثالیه ممثل می‌شوند. و بعضی نفوس از عالم انوار در آن عالم فایض می‌شود و به‌صور مثالیه بروز می‌کند و بعضی نفوس از آن صیاصی مثالیه قطع تعلق نموده به‌عالم نور انتقال می‌کند.
اینست معنی حدوث کائنات آن عالم و قبول عنصریان آن عالم آثار را از افلاک آن عالم.

قوله: و به‌تحقّق بعث‌الاجساد والاشباح الرّبانیّة[1].

یعنی به‌عالم مثال ثابت می‌شود «بعث اجساد» که در کتب الهی مذکور شده است و اشباح ربانی فاضلهٔ ملیحه یا هائلهٔ قبیحه که محل ظهور حق تعالی و عقول مجرده است نیز به‌عالم مثال ثابت می‌شود. و هر کدام از عقول را اشباح کثیره است به‌صور مختلفه که مخصوص است به‌آن عقل، و آن صور را مظاهر مختلفه است که در عالم شهادت و حس به‌آن مظاهر ظهور می‌کند. قال‌الشّارح[2]: [[و قد یکون‌الاشباح الرّبانیّة مظاهرٌ فی هذاالعالم... کما ادرک موسی بن‌عمران [علیه‌السّلام] الباری [تعالی]... کما هو مذکور فی‌التوریة و کما ادرک [النّبی]، علیه وآله‌السّلام، جبرئیل [علیه‌السّلام]... فی صورة دحیةالکلبی، [رضی‌الله عنه]،]][3] موسی، علیه‌السّلام، حق تعالی را در طور و در شجره در «قرآن مجید» نیز مفصلا مذکور است، و ظهور جبرئیل که رب نوع انسان است نیز، و جمیع انبیا و آن حضرت، صلّی‌الله علیه وآله‌وسلم، به‌صور مثالی بوده است، و ظهور او به‌صورت دحیهٔ کلبی، رضی‌الله‌عنه، دلالت می‌کند بر آنچه از جمله صور مخصوصه به‌جبرئیل یکی صورت دحیهٔ کلبی است، و لهذا بعضی اوقات به‌اقتضای اوضاع فلکی به‌آن صورت ظهور می‌کرده است. و ملائکه [که] از مجردات پیش

۱. حکمة کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵.
۲. قوله (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۳ الی ۶.

داود ،علیه‌السّلام، ظاهر شده بودند تا او را به‌سهو و خطای او مطلع بکنند نیز، به‌صور مثالی بوده است. و مهمانان ابراهیم ،علیه‌السّلام، که به‌وجود اسحاق بشارت داده‌اند و بعد از آن به‌شهرستان لوط رفته آن بلاد را خراب ساخته‌اند، به‌صور مثالی بوده است؛ و لهذا از طعام ابراهیم نخوردند. و از این بیان ظاهر شد که ادراک اشباح و صور مثالی به‌حسب بصر ممکن است، پس آنچه جماعتی از مشائین و اکثر متکلمین خیال می‌کنند که بدون اجسام و اعراض چیزی دیگر به‌حس بصر ادراک نمی‌توان کرد باطل است البته. قال‌الشّارح[1]: [[و یجوز أن یکون جمیع عالم‌المثال مظاهرٌ لنورالانوار]][2] و به‌عقیدهٔ مشایخ صوفیه جمیع موجودات عالم نور و عالم مثال و حس مظاهر اسماء و صفات باری، عزوجل است. و چون جمیع اسماء و صفات او عین ذات او است پس در حقیقت موجودات مظاهر ذات اوست چنانچه شیخ در «فصوص» می‌فرماید: «ولولا سریان‌الحق فی‌الموجودات بالصورة [ما] کان‌للعالم وجود.»[3]

قوله: و جمیع مواعیدالنّبوّة.[4]

یعنی به‌عالم مثال ثابت می‌شود جمیع مواعید که شارع ، علیه‌السّلام، بیان کرده است از لذات اهل بهشت و آلام اهل دوزخ؛ زیرا که بدن مثالی جمیع حواس [را] دارد و نفس به‌وسیلهٔ آن بدن نیز از جمیع لذات حسیه متلذذ و از آلام حسیه متالم می‌گردد.

قوله: وقد یحصل من بعض نفوس‌المتوسّطین ذوات‌الاشباح‌المعلّقة المستنیرة التی مظاهرها الافلاک طبقاتٌ من‌الملائکة لا یحصی عددها علی حسب طبقات‌الافلاک مرتبة[5] مرتبة، [[فانّ [النّفس] کلما[6] کانت أصفی تعلّقت بطبقة اعلی]][7] و مرتقی‌المتقدّسین [من] المتألهین أعلی من عالم‌الملائکة[8].

می‌فرماید که بعضی از نفوس متوسطین و اصحاب یمین را که به‌غایات متوسطین رسیده‌اند به‌سبب غلبهٔ صفات ملکیه که عبارت از تجرد [و] تنزه از حسنات است به‌ملائکهٔ سمائیه تعبیر نموده شده است، و آن نفوس ابداً به‌تمجید و تقدیس معنوی و لسانی مشغول بوده اصلا به‌لذات حسیه متوجه نمی‌شود. و در این نفوس نیز مراتب بسیار است. و نفس اشرف به‌طبقهٔ اعلای مثالی انتقال می‌کند که مظهر او فلک اعلی است. و عدد و طبقات افلاک مانند طبقات مثالی از حد وعد زیاده است و اگر چه متناهی است ولیکن از قید تعداد و احصاء بیرون

۱. قوله (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۶.
۳. ابن عربی، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، ص ۵۵، س ۱۶.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵.
۵. المرتبة (ن).
۶. کلمه (ن).
۷. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۱۸.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۵، الی ص ۲۳۵، س ۳؛ عالم‌الملکوت (ن).

است. و اما سبب تعداد نُه افلاک این است که به‌ارصاد جسمانی نُه حرکت مختلف یافته‌اند. و مراد از «متقسین متألهین» کاملین در حکمت نظریه و عملیه‌اند که به‌ریاضات بدنیه غایت صفا و نورانیت حاصل کرده باشند و از جمیع اخلاق ذمیمه پاک شده به‌جمیع اخلاق حسنه بر وجه اتم و اکمل آراسته شده باشند؛ و مقام ایشان فوق جمیع[1] است، یعنی از نفوس به‌عالم نور انتقال می‌کند. قال‌الشّارح[2]: [[و یُمکن تجرّد نفوس‌الکاملین عن‌العلائق‌البدنیّة بالکلیّة.. فیکون أعلی مرتبة و اکبر منقبة]][3] مشعر است به‌رد مذاهب طایفه‌ای از حکما [که] به‌تجرد نفوس اعتقاد ندارند و می‌گویند که جمیع نفوس ابداً مبتلای اجسام می‌باشند. و در انوار مجردهٔ عقلیه نیز طبقات بسیار است و اعلی طبقات و درجات ظهور و بروز در عقل اول است و اتصال به‌نورالانوار و مشاهدهٔ نور محض بی‌شائبهٔ ظلمت بدون قطع جمیع طبقات عالم مثال[4] و عالم نور ممکن نیست. قال‌الشّارح: [[و قد وصلت الیهاالنّفوس‌الانسانیّة [الکاملة] دون‌النّفوس الفلکیّةالملکیّة]][5]. زیرا که نفوس فلکی ازلاً و ابداً متعلق اجرام افلاک است و نجات آن به‌عالم نور ممکن نیست به‌مذهب محققین حکما. و اما نفوس انسانیه قوت عروج به‌عالم نور محض دارند و مؤید این معنی است چیزی که در «قرآن مجید» در باب آدم صلواةالله علیه، مذکور شده‌است که حق تعالی قبل از خلقت آدم به‌ملائکه گفت که: «من پیدا می‌کنم آدم را.» و ملائکه گفتند که: «پیدا می‌کنی چیزی را که فساد بکند و ما به‌ذکر و عبادت تو مشغول می‌باشیم؟» و حق تعالی گفت که: «من می‌دانم چیزی را که شما نمی‌دانید.» و بعد از وجود آدم امر فرمود آدم را که اسمای الهی را بیان بکند و او جمیع حقایق اسما و صفات را بیان کرد و بعد از آن جمیع ملائکه به‌عجز و قصور خود اعتراف نمودند پس ملائکه را امر فرمود به سجود آدم ،علیه‌السّلام، و جمیع ملائکه او را سجده کردند مگر ابلیس ،علیه‌اللّعنة، که از غایت تکبر سجده نکرد و گفت: «من از آتش پیدا شده‌ام و او از خاک، و آتش از خاک افضل است.»[6] و به‌سبب تکبر از زمرهٔ ملائکه برآمد زیرا که قیاس او فاسد بود که او نظر بر قالب آدم [کرد] و نور مدبّر آن قالب را ملاحظه نکرد. و لهذا در کتب سلوک و تهذیب اخلاق مذکور شده است که هر کس که فخر می‌کند نسبت مناسبت او به شیطان بیشتر است از آدم. و آنکه گفت که: «ما به‌عبادت مشغول می‌باشیم و پیدا می‌کنی چیزی را که فساد بکند؟» به‌حسب ظاهر به‌حسد می‌نماید ولیکن نه ازروی حسد بود که حسد از صفات ذمیمه است و

۱. اخلاق (ن).
۲. قوله (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ الی ۴.
۴. مثال است (ن).
۵. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ و ۳.
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیات ۳۱ الی ۳۶.

ملائکه از آن منزه‌اند، بلکه از روی استفسار بود که چون می‌دانستند که غرض از وجود جمیع مخلوقات عبادت و معرفت باری تعالی است بنابرآن گفتند که چون غرض از وجود معرفت و عبادت است و آن درما است، پس سبب پیدا کردن این مخلوق چه چیز بوده باشد؟ و حق - تعالی به‌ایشان گفت که: «من می‌دانم چیزی را که شما نمی‌دانید.» یعنی بعد از وجود، معرفت و عبادت به‌شما ظاهر خواهد شد. چون آدم، علیه‌السّلام، موجود شد و حقایق جمیع اسماء را بیان کرد به‌ملائکه ظاهر شد که غرض از وجود او آن بوده است که تا جمیع اسماء در وی ظاهر شوند زیرا که او حصر جملهٔ حقایق مفصله نموده است به‌جهت آن که آدم مظهرالله است، و چنانچه الله شامل جمیع اسماء است همچنین آدم که مظهر آن است شامل جمیع مظاهر است بر سبیل اجمال، تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، و لهذا به‌جمیع مظاهر انس می‌گیرد. و بر ارباب بصیرت که طالبان اسرار حقیقت‌اند پوشیده نماند که اگرچه از ظاهر کلام مجید این چنین معلوم می‌شود که نوع انسان حادث زمانی باشد ولیکن در حقیقت این‌چنین نیست زیرا که [آ]دم عبارت از مجموع کثایف عالم ملک و شهادت و لطایف عالم ملکوت و غیب است. و بیان این مطلوب به‌اقصر عبارت و احسن طریق این است که ذات محبت واحد مطلق چون به‌مقتضای: «کنت کنزاً مخفیاً» اراده ظهور [و] بروز نمود، اولا جمیع حقایق موجودات را به‌طریق اجمال ملاحظه نموده حقیقت محمدی را که عقل اول و تعین اول و قلم اعلی نیز می‌گویند ایجاد فرمود، و حقایق موجودات [را] به‌طریق اجمال در وی دید و چون بروز بدون تفصیل حقایق اشیا حاصل نمی‌شود، پس به‌تعین دیگر تجلی دیگر کرد و این تجلی از متجلی به‌طریق نفس منبعث[1] از باطن متنفس ظاهر گشت و به‌آن انبعاث[2] جمیع حقایق الهی که عبارت از ذوات انوار قاهره است و حقایق جمیع کائنات و انسان از یکدیگر متمیز شد و این تجلی را نفس رحمانی و تعین ثانی و عقل ثانی و لوح محفوظ می‌گویند؛ و هکذا تجلیات واقع می‌شد و هرچند تنزل می‌نمودند حقایق موجودات تفصیل می‌یافت زیرا که بسط موجب تفصیل و تفصیل موجب بروز است تا به‌عالم صورت مثالی بروز نموده‌وعکس آن بر عالم جسمانی تافته مراتب بروز به‌اتمام رسید. و چون جمیع آثار و احکام و افعال به‌تدریج و ترتیب در عالم کون و فساد از قوت به‌فعل می‌آید و از برای نظام بر عالم از عوالم خلیفه‌ای معین است که فیوض از ملک علی‌الاطلاق به‌وسیلهٔ او به‌سایر موجودات آن عالم می‌رسد، پس در عالم صورت و عالم معنی نیز خلیفه‌ای باید که متصف باشد به‌جمیع صفات مجموع ملک تا حقایق جمیع اسماء و صفات او ازین خلیفه به‌ظهور آید، و برآن تقدیر لازم آمد که آن خلیفه موجود باشد از جمیع کثایف عالم صورت و لطایف عالم معنی تا جمیع موجودات عالم کبیر در وی

۱. نفسی منبث (ن).
۲. انبثات (ن).

به‌طریق اجمال بوده باشد و این انسان به‌منزلهٔ انسان عین است که جمیع مظاهر بدو دیده شده است و این است معنی قوله، علیه وآله‌السلام: «أنّ‌الله خلق آدم و ذریّته علی صورته.» پس مراد از آدم معنی کلی است شامل جمیع افراد انسان. و در اول هر دور از [ا] دوار عالم به‌اقتضای اوضاع فلکی آن معنی به‌صورت یک‌مرد و یک‌زن عالم کون و فساد بروز نموده مظهر انتشار آثار خارجیه می‌شود. و از این مقدمات معلوم می‌شود که خلیفهٔ ملک‌الملوک باید که لازم ذات او بوده باشد والا تعطیل در بروز لازم می‌آید؛ و این خلاف سنت الله است. و این است معنی این کلام حکما که گفته‌اند تخلّف معلول از علت تامّه خلاف[1] است، و نیز معلوم شد که سجود ملایکه اشاره است به‌خسیت جمیع مظاهر نسبت به‌مظهر الله، زیرا که کل اشرف از جزو. و اِضلال ابلیس اشاره است به‌غلبهٔ اسم مُضلّ در مظهر الله که او را به‌ظلمات جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به‌فعل آورد و خوردن گندم اشاره به‌غلبهٔ قوت شهوی است که موجب بروز در عالم کون و فساد شده است. و بیان نمودن آدم اسماء را اشاره است به‌فضیلت او ازسایر ممکنات. این است حقیقت آدم و معانی آن آیات که در باب آدم نازل شده است. و چون اکثر مردم مستغرق در حسیات‌اند، و انبیا مأموراند که به‌قدر عقل مردم بیان کنند حکمت عملی و نظری را، بنا بر آن به‌طریق سؤال و جواب مذکور شده است. چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید، نظم:

چون که با کودک سروکارت فتاد — هم زبان کودکان باید گشاد[2]

طفل را گر نان دهی بر جای شیر — طفل مسکین را از آن نان مرده‌گیر

چون که دندانها برآرد بعد از آن — هم بخود طالب شود آن طفل نان[3]

خلق اطفالند جز مست خدا — نیست بالغ جز رهیده از هوا[4]

هر که خود را از [هوا] خود باز کرد — چشم خود را آشنای راز کرد[5]

و اکنون عنان قلم به‌صورت ظاهر معطوف داشته می‌شود که اکثر افهام و عقول از ادراک این معنی و امثال این قاصر است و به‌استماع این کلمات عقاید فاسده پیدا کرده راه ضلالت می‌پیمایند. حق تعالی، امثال ما ضعفا را از طریق ذلالات مصون و محفوظ داشته هدایت [به] صراط مستقیم فرماید، به‌حق‌الحقّ و اهله. و آنچه در این مختصر از علم مکاشفه مذکور شده است قطره‌ای از بحر توحید[6] است و اگر شخصی طالب ادراک اسرار الهی باشد

۱. خلیفه (ن).

۲. مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، در بیان خبر که: کلّموا ناس علی قدر عقولهم...،

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، وزیر جهود و مکر کردن مریدان که خلوت را بشکن: هم به‌خود گردد دلش جویای نان (چاپ کلالهٔ خاور).

۴. مولوی، مثنوی، دفتر اول، در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت.

۵. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت باز الحاح کردن معاویه ابلیس را.

۶. توحید شده (ن).

باید که بعد از تحصیل حکمت نظری و عملی و تصفیهٔ باطن و تهذیب اخلاق، مصنفات امام حجةالاسلام محمد غزالی و قطب‌العارفین محیی‌الدین ابن‌عربی را از روی جد و جهد در ملازمت استاد عارف بگذراند تا به‌مقصد حقیقی که غرض از خلقت انسان است و اصل گردد، والله‌الموفق والمعین. ازین دراز نفسی که واقع شده است ظاهر شد که نور اسفهبد انسیه افضل است از جمیع انوار و ممکن است که از جمیع علائق جسمانیه بالکلیه مجرد شود به‌خلاف نفوس فلکیه که از مقام خود ترقی نمی‌تواند کرد، لهذا در شب معراج سید کائنات به‌مرتبه‌ای رسید که جبرئیل به‌آن مقام نتوانست رسید. وگفت: «ما منّا الاّ له مقامٌ معلومٌ.»[1] و مؤید این معنی است آن که متکلمین گفته‌اند که رسل بشر افضل است از رسل ملایکه، و رسل ملایکه افضل است از عوام بشر، و عوام بشر افضل است از عوام ملایکه؛ یعنی در ایشان معنئی ودیعت نهاده شده است که آن جوهر نفیس را به‌ملایکه نداده‌اند. چه اگر قدر خود را بشناسد و از برای کاری که در این عالم آمده است بداند و آن کار را به‌عمل آورد، البته او افضل است از جمیع ممکنات و الا از حیوانات بلکه از قاذورات کثیف‌تر است، کما قال‌الله تعالی جل جلاله: «اولئک کالانعام بل هم أضل.»[2] و مولوی معنوی به‌این معنی اشاره می‌فرماید، نظم:

گر به‌صورت آدمی انسان بدی — احمد و بوجهل هم یکسان بدی
نقش بر دیوار مثل آدم است — بنگر از صورت چه چیز او را کم است
جان کم است آن صورت بیتاب را — رو بجو آن گوهر کمیاب را[3]

قوله:

فصل[4]

[[در این فصل بیان می کند که شرور این عالم و شقاوت در آخرت اقل است از خیر و سعادت، و خیر و شر داخل است در تحت قدرت الله تعالی، و شر و شقاوت از این حیث که لازم خیرات کثیره است مرضی است و لازم ذات فاعل است و مجعول به‌جعل جاعل نیست]].[5] و این هر سه مطلب از کلمات مصنف که در این فصل ذکر کرده است ظاهر می‌شود.

قوله: والشقاوة والشّر انمّا لزمًا فی عالم‌الظّلمات من‌الحرکات، والظّلمة والحرکة لزمتا

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۶۴.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۷۹.
۳. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، اعتراض کردن نخجیران بر خرگوش.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۵.
۵. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۹، س ۱۱ الی ۱۴.

من جهةالفقر فی‌الانوارالقاهرة والمدبّرة، فالشّر لزم بالوسائط[1].

مراد از عالم ظلمات عالم جسمانی و مثالی است زیرا که عالم معنی عالم نور است و عالم صورت عالم ظلمت. و مراد از حرکت توجه و میل انوار است بر صیاصی و صور. ملخص کلام این است که شقاوت و شر لازم عالم ظلمات شده است به‌واسطهٔ تمثیل و خواهش انوار این عالم را. و خواهش عالم ظلمات در قواهر و مدبرات پیدا شده است به‌سبب احتیاج ایشان به‌عالم ظلمات در بروز و ظهور آثار و احکام. و چون شر و شقاوت لازم ظلمت و ظلمت لازم حرکت [و حرکت] لازم احتیاج است، پس شر و شقاوت لازم احتیاج است.

قوله: و نورالانوار یستحیل[2] علیه هیئات و جهات ظلمانیّة، فلا یصدر منـ[ـه] شر.[3]

مقصود از ذکر این عبارت این است که شر بلا واسطه لازم مجردات نیست و از ایشان صادر نمی‌شود، امااز نورالانوار شر صادر نمی‌شود بلا واسطه، زیرا که معلول اول اشرف است نه أخس است. و اما از انوار قاهره بلاواسطه صادر نمی‌شود به‌جهت آن که آن انوار از عوارض جسمانی و هیئات ظلمانی منزه‌اند، بلکه شر عارض ایشان شده است به‌سبب افتقار، چنانچه مذکور شد.

قوله: والفقر والظّلمات[4] لوازمٌ ضروریّةٌ للمعلولات کسایر لوازم‌الماهیةالممتنعة السّلب[5].

یعنی شر لازم جمیع معلولات است زیرا که لازم لازم لازم است البته.

قوله[6] ولا یتصوّرالوجوه الاّ کما هو علیه[6].

جواب سؤال مقدراست. و تقریر آن این است که چون وجود معلول بدون لزوم شر افضل است، و صدور افضل از حق اول اولی است، پس باید که معلول بدون لزوم شر موجود باشد؟ جواب این است که هرچه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست والا بخل در جواد حقیقی لازم می‌آید، پس وجود معلول به‌لزوم شر ضروری است. قال‌الشّارح: [[و لمن یقول بالمختار أن یقول لا یُمکن ان یوجدالعالم احسن ممّا هو علیه لأنه لو امکن ذلک ولم یعلم أنّه یُمکن ایجاد ما هو احسن منه فینا فی علمه‌المحیط بالکلّیات والجزئیّات، و ان علم ولم یفعل [مع] القدرة علیه فهو یناقض جود[ه] الشّامل لجمیع‌الموجودات، [و] هذا ممّا ذکره‌الغزالی فی بعض کتبه، و نقل عنه‌الشیخ الکامل محیی‌الدین‌العربی، رضی‌الله عنه، فی «الفتوحات» و استحسنه]][7]

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۷ الی ۹.
۲. یستقیل (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۹ و ۱۰.
۴. الظلمت (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۱۰ و ۱۱.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۱۱.
۷. شیرازی، ص ۵۲۰، س ۸ الی ۱۳.

و قال [[هو حسن]][1]، هذا کلامه. و من می‌گویم که خلاصهٔ کلام حکما و متکلمین که قائل‌ـ اند به ایجاب و اختیار، این است که حق اول حکیم است، و ممتنع است که از حکیم مخالف حکمت صادر شود؛ پس آنچه موجود شده است موافق حکمت است؛ و آنچه موافق حکمت است بهتر از آن ممکن نیست؛ و هوالمطلوب. قال‌الشّارح: [[و یجب أن یعلم... أنّ‌الشّرّ لا ذات له، بل‌الشّرّ عدم ذات او عدم کمال الذات، و ما یوجدشرّاً انّما هو لافضائه[2] الی عدم]][3] ماداماً. مار و کژدم و سباع را بدان سبب شریر می‌گویند که موجب اعدام اجسام دیگر می‌شوند والا من حیث‌الوجود سنخ موجود شریر نیست. [[و اما اصبع زائده را از آن جهت شر می‌دانند که موجب ابطال صورت مستحسنهٔ ید است و ابطال صورت او عدمی است]][4]. و چون ثابت شد که شر عدمی است پس آنچه وجودی است خیر است؛ و لهذا حکما گفته‌اند که وجود من حیث انه وجود خیر محض است. قال‌الشّارح: [[والقسمة یقتضی خیراً لا شرّفیه بحسب وجوده عن‌الحق‌الاوّل [کـ]العقول والنّفوس‌الفلکیّة، و شرّاً لا خیر فیه و هو ممتنع‌الوجود لکونه‌العدم البحت، و شرّاً کثیراً مع[5] خیر قلیل. فلا یحصل عن‌الخیرالمطلق هذا و [لا] ما یساوی خیره و شرّ[ه]، لأنّه ینافی‌الحکمة والخیریّة و خیراً کثیراً یلزمه شرّ قلیلٌ یجب وجوده عن‌الواجب ولا یجوز[6] اهماله علی رحمةالمبدع، فانّ ترک خیر کثیر بشرّقلیل شرّ کثیر]][7]. هذا کلامه. و حق این است که آنچه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، و آنچه محال است مقدور نیست. و هرچیزی که قدرت نیست در ناشدن او عجز نیست. و اکثر مردم از آن سبب در اشکالات افتاده‌اند که افعال الله را قیاس کرده‌اند به‌افعال مخلوقات. و حق تعالی، را فاعل مختار دانسته‌اند، مانند انسان. و در حقیقت هیچ موجود فاعل مختار نیست. و این عقاید از کثرت استغراق به‌محسوسات و عدم علم به‌معقولات پیدا شده است. و کشف غطا از این اسرار معقول نیست؛ زیرا که بلید و غنی را موجب گمراهی می‌شود و زیرک را احتیاج به تصریح نیست.

قوله: والشّرّ فی هذا العالم أقلّ من‌الخیر بکثیر[8] [[مع أنّ هذاالعالم حقیرٌ بالنّسبة الی عالم‌الافلاک[9] الحقیر بالنّسبة... الی عالم‌الرّبوبیّة. فالشّرّ لا اعتبار له اصلا بالنّسبة الی ذلک

۱. شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۳.
۲. الاقتصار (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۳ و ۱۴.
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۹، الی ص ۵۲۱، س ۱.
۵. فیه (ن).
۶. لا یجب (ن).
۷. شیرازی، ص ۵۲۱، س ۵ الی ۹.
۸. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۱۱ و ۱۲.
۹. العالم العقلی (ن).

العالم لجلالة ذلک و حقارة هذا]][1].

می‌فرماید که شرور موجودات کمتر است از خیر، زیرا که عالم حس اقل است از عالم عقل، و عالم عقل از عالم ربوبیت، و شرور عالم حس است. و پس در عالم حس شر منحصر در حیوان است، و جمیع حیوان شریر نیست. و حیوان در عالم حس اقل است از اجناس دیگر. پس ثابت شد که شرور موجودات اقل است از خیر. و از این مقدمات که در این فصل مذکور شده است لازم آمد که خیر و شر از جملهٔ مقدرات الهی است؛ و نیز ثابت شد که شر لازم ذات فاعل است، زیرا که شر لازم معلول است و معلول لازمٌ علیه؛ پس شر علت اولی است. قال ـ الشارح: [[قول من قال: «لم قلت أنّ الخیر غالبٌ و اکثرالناس الغالب علیهم مضادّ، کما لانهّم من الجهل والغضب والشّهوت،»[2] سلمناه، لکن اذا کان الکلّ بالقضاء والقدر فلم یعاقب مدفوع. امّا الاوّل فبأنّه کما أنّ حال الابدان علی اقسام بالغ فی کمالاتها من الحسن والصّحة و متوسط و هو أکثر علی مراتب بعضها أقرب الی الطّرف الافضل و بعضها الی الارذل و نازلٌ شدید النزول[3] من القبح والسّقم، و هو أقلّ من المتوسّط فضلا عن مجموع القسمین، فکذلک حال النّفوس فی الآخرة، و اذا ضیف الطّرف الافضل [و] هو البالغ فی العلم و حسن الاخلاق الی الطّرف الاوسط کانت السّعادة [والنّجاة] هی[4] الغالبة. و امّا الثّانی فبأنّ العقاب[5] للنّفس علی[6] خطیئتها لیس لمنتقم[7] من خارج، بل هی حاصلةٌ عذابها معها]][8]. تمّ کلامه. و حق این است که هر کس عذاب خود را به‌خود می‌برد، کما قال الله تعالی: «ان جهنّم لمحیطةٌ بالکافرین.»[9] یعنی در همین عالم جسمانی جهنم به‌ایشان محیط است. و جهنم در حقیقت عبارت از اخلاق ذمیمه و جهل به‌عالم نور است، کما قال الله تعالی: «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی.»[10] و الیه الاشارة بقوله، علیه وآله السلام: «انما هی اعمالکم ترد علیکم.»

۱. شیرازی، ص ۵۲۱، س ۱۸، الی ص ۵۲۲، س ۱.
۲. الشهوات (ن).
۳. الزوال (ن).
۴. بین (ن).
۵. الخطاب (ن).
۶. الی (ن).
۷. لمنعم (ن).
۸. شیرازی، ص ۵۲۲، س ۶ الی ۱۳.
۹. قرآن مجید، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۵۴.
۱۰. قرآن مجید، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۷۲.

قوله:

فصل[1]

این فصل در بیان کیفیت صدور موالید غیرمتناهی از علویات [است].

قوله: لمّا کانت قوة‌القواهر غیرمتناهیة فی‌العقل والمادّة مقابلة لها قوّة ذلک‌الی غیر- النهایة، والمعِدّات من‌الحرکات غیرمتناهیة، انفتح باب حصول‌البرکات و فیض‌الانوارالمدبّرة [[أی‌الاسفهبدیّة‌الانسانیّة]] [2]... قرناً بعد قرن[3].

یعنی چون سابقاً مذکور شده است که قوت قواهر عالیه غیرمتناهی است زیرا که فیوض لایتناهی لا یزال از نورالانوار بر انوار قاهره فایض می‌شود، و مادهٔ عناصر استعداد قبول فیوض غیرمتناهی دارد [که] از انوار قاهره فایض می‌شود و معدات مواد که عبارت از حرکات افلاک است غیرمتناهی است، پس باب حصول برکات گشاده شد. و برکات عبارت ازفیضان صور معدنی و نباتی و حیوانی است و قوله: «والانوارالمدبرة» عطف است بر «حصول‌البرکات» یعنی «انفتح باب... فیض‌الانوارالمدبرة... قرناً بعد قرن» از آن جهت گفته است که مواد و ابدان متناهی است و برکات انوار مدبرهٔ فایضهٔ از انوار قاهره غیرمتناهی است، پس نمی‌تواند که صدور نفوس غیرمتناهی دفعةً واحدةً فایض شود بر مواد عنصری و ابدان انسانی؛ بلکه به‌سبب اقتضای اوضاع افلاک در هر قرن مواد عناصر استعداد قبول صور حاصل می‌کند. و ابدان قابل نفوس حادث می‌شود و مناسب آن صور و نفوس از انوار قاهره فایض می‌شود. وقرن به‌نزد بعضی هشتاد سال و به‌نزد بعضی سی سال است؛ و در این مقام مراد از قرن زمانی است که وضع فلکی در آن زمان — مناسب استعداد ماده — اقتضای فیضان صور و نفوس از مبداء می‌کرده باشد.

قوله: والکامل من‌المدّبرات بعدالمفارقة یلحق بالقواهر، فیزداد عددالمقدّسین من‌الانوار[4] الی غیرالنّهایة[5].

یعنی چون نفوس کاملهٔ انسانیه بعد از مفارقت از ابدان ملحق می‌شود به‌عقول مجرده — چنانچه مذکور شده است — پس عدد مجردات لایزال در تزاید است الی غیرالنهایة.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۱۳: قاعده [فی کیفیة صدورالموالید الغیرالمتناهیة عن‌العلویّات].

۲. شیرازی، ص۵۲۳، س ۷.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۱ الی ۳.

۴. نورالانوار (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۳ و ۴.

قوله:

فصل[1]

[[این فصل در بیان رؤیا و اطلاع بر مغیبات است و در بیان این است که نفوس کائنات محفوظ است در برازخ علویه و واجبة‌التکرار است و در بیان این است که اشباح مجردهٔ عالم مثال غیرمتناهی است]][2].

قوله: الانسان اذا قلّت شواغل حواسّه‌الظّاهرة، فقد یتخلّص عن شغل‌التّخیّل، فیطّلع علی امورمغیبة و یشهد بذلک‌المنامات‌الصّادقه[3].

چون مانع ادراک نفوس محفوظه در برازخ علویه شواغل حسیه است پس بعد از تقلیل شواغل حسیه البته آن نفوس کائنات مدرَک می‌شود. و اما تقلیل شواغل حسیه به‌یکی از این اسباب واقع می‌شود: و یکی از آن اسباب خواب است که بعضی اوقات به‌اقتضای اوضاع فلکی آنچه در افلاک منقوش است بعینه دیده می‌شود و متخیله [آن را] تغییر و تبدیل نمی‌کند، چنانچه از رؤیای صادقه ظاهر می‌شود؛ دویم قلت توجه نفس است به‌تدبیر بدن در اصل فطرت، مثل بعضی مجذوبان؛ و سیوم که میل و خواهش نفس است به‌عالم نور در اصل فطرت که عوایق بدنیه مانع ادراک آن نقوش نمی‌شود، مانند اکثر انبیا و بعضی از اولیاء؛ چهارم قلت اشتغال به‌تدبیر بدن به‌اکتساب، بدون استعمال آلات بدنیه، مانند[4] مرتاضین و مجاهدین که به‌سبب ریاضت بسیار نفوس ایشان را به‌ابدان توجه کمتر می‌شود؛ پنجم قلت اشتغال به‌تدبیر بدن به‌اکتساب [و] به‌استعمال آلات، مثل کاهنان که به‌بعضی اعمال خیال از تخیلات[5] حسیه فارغ می‌شود و نفس ناطقه مستعد تلقی امور غیبیه می‌شود؛ ششم آلات فساد بدنی چنانچه بعضی بیماران را می‌شود که به‌واسطهٔ شدت جمیع علائق بدنیه تقلیل می‌پذیرد و نفس ناطقه به‌عالم نورمتوجه می‌شود؛ هفتم کثرت اشتغال به‌علوم الهی که موجب تقلیل شواغل حسیه است.

قوله: فانّ‌النّورالمجرّد اذا لم‌یکن متحجّباً فلا یتصوّر أن یکون بینه و بین‌الانوارالمدبّرة الفلکیّة حجابٌ سوی شواغل‌البرازخ. والنّورالاسفهبد حجابه شواغل‌الحواس‌الظّاهرة... والباطنة. فاذا تخلّص عن‌الحواسّ‌الظّاهرة و ضعف‌الحس الباطن تخلّصت‌النّفس الی‌الانوار

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۶.
۲. شیرازی، ص ۵۲۳، س ۱۴ الی ۱۶.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۸ و ۹.
۴. بدون (ن).
۵. تخلیدات (ن).

الاسفهبديّة[1] للبرازخ العلويّة واطلعت علي النّقوش الّتي في البرازخ العلويّة للكائنات.[2]

«ضعف الحس الباطني» از آن جهت گفته است که اگر از حس باطن بالکلّیه خلاص شود بدن فاسد می‌گردد و در زمان تعلق نفس به‌بدن ضعیف ساختن او ممکن است و مانع ادراک عالم ملکوت نیست. و مراد از «برازخ علویه» اجرام افلاک است که به‌مذاهب حکمای اشراق جمیع ماوُجِدَ و سیوجد در اجرام افلاک منقوش است، چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد، انشاءالله. و اگرچه در حقیقت نفوس افلاک است ولیکن چون صور کائنات در اجرام افلاک مرتسم شده است، بنابر آن اسناد انتقاش به‌اجرام نموده است؛ و این مطابق مذهب مشایخ صوفیه است که ایشان تصریح نموده‌اند که لوح محفوظ نیست بلکه جوهر مجرد است. و امام حجةالإسلام محمد غزالی در کتاب «ذکرالموت» از «احیاء علوم» گفته است که: «نقش شدن کارها [را] در لوح محفوظ آنچنان باید دانست که چنانچه شخصی «قرآن مجید» را یاد دارد و می‌خواند. که گویا «قرآن» در روی نشسته و حروف آن را می‌بیند، و اگر بالفرض دماغ را ذره‌ذره بکند اصلا حروف «قرآن» ننبشته ببیند. همچنین در لوح محفوظ امور غیرمتناهی مستور است و چون چشم غیرمتناهی نبیند پس آن نقوش را به‌چشم نتوان دید؛ و چون دیدن نقوش لوح محفوظ به‌چشم ممتنع است پس دیدن لوح محفوظ به‌طریق اولی ممتنع باشد[3].» و ملخص کلام آنکه جمیع کائنات در افلاک مسطور است [و] تغییر و تبدیل آن ممتنع است. و از نقوش انسانیه نفس ناطقه که او را شواغل حسیه مانع ادراک آن نقوش نتواندشد درحال بیداری ادراک آن نقوش می‌کند، و آن که تقلیل شواغل حسیه نموده‌است نیز می‌تواند که بعضی از آن نقوش را درحال یقظه، مابین النّوم والیقظه، ادراک بکند. و اما در خواب که حواس از اشتغال به‌محسوسات معطل می‌شود جمیع نقوش[4] نقوشی را که به‌آن الفت و مناسبت دارد ادراک می‌کند؛ ولیکن بعضی اوقات اصلا بعینه به‌یاد می‌ماند، و بعضی اوقات مثل وضوح و شبه آن به‌یاد می‌ماند، و بعضی اوقات اصلا به‌یاد نمی‌ماند. و ادراک آن نقوش هر نفس را به‌قدر قلت میل و خواهش او به‌حسیات میسر می‌شود، زیرا که نفس مانند ظرف است—و چنانچه هر گوشه او که از آب مملو بوده باشد از هوا خالی است و چون از آب خالی شود البته هوا ممتلی می‌گردد— همچنین نفس ناطقه به‌قدر تقلیل شواغل حسیه ادراک حقایق می‌کند، به‌قدر استعداد و مناسبت که او را به‌عالم علوی بوده باشد. و اما بعضی نفوس که باوجود تقلیل شواغل حسیه در وهمیات و خیالات مبتلا می‌مانند و ادراک معقولات و حقایق اشیاء نمی‌توانند کرد، از آن جهت است که علم به‌طریق تحصیل ندارند؛ یا از بعضی مشاغل حسیه خلاص

۱. النور اسفهبد (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۹ الی ۱۴.
۳. ر. ک: غزالی، احیاءالعلوم، چاپ قاهره، جلد ۴، کتاب «ذکرالموت» ص ۴۴۳ به‌بعد.
۴. ادراک نقوش (ن).

شده به‌بعض دیگر مبتلا شده‌اند. و این و امثال این [را] اسباب بسیار است که در کتب مبسوط مسطور است؛ و جمیع آیات «قرآن مجید» که در باب مذمت دنیا و ستایش آخرت نازل شده است، مثل قوله تعالی: «انّماالحیوة الدّنیا لعبٌ و لهوٌ و زینةٌ و تفاخرٌ بینکم و تکاثرٌ فی‌الاموال والاولاد.»[1] الآیه. و قوله عزوجل: «و تلک‌الدّارالاٰخرة تجعلها للّذین لا یریدون علوّاً فی‌الارض و لا فساداً.»[2] قوله جلّ جلاله: «وما هذه [ا] لحیوةالدّنیا الاّ لهوٌ و لعبٌ و انّ‌الدّار الآخرة لهی‌الحیوان لو کانوا یعلمون.»[3] و امثال این آیات دیگر مشعر است به‌این معنی که دوستی دنیاضد دوستی آخرت است و دوستی دو ضد در یک دل جمع نشود؛ پس شخصی که طالب حق حقیقی بوده باشد باید که دل خود را از محبت غیرحق بالکلیه پاک بکند تا به‌حق آشنا شود؛ و درین باب بیش از این اطناب نکنیم که اکثر افهام در ادراک این و امثال این عاجز است؛ چنانچه مولوی معنوی می‌فرماید:

این که می‌گویم بـه‌قدر فهم تست	مُردم انـدر حسرت فهـم درست[4]
بیش ازاین باخلق گفتن روی نیست	بحر را گنجایش اندر جوی نیست[5]
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است	زانکه فهم این ورای آگهی است[6]
گوش خـر بفروش و دیگر گوش خر	کین سخن را درنیابد گوش خر[7]
گـر بـدیـدی حـسّ حیوان شاه را	گاو و خـر دیدی عیان‌الله را.[8]

قوله: فانّ هذه‌الانوار عالمةٌ بجزئیاتها[9] و لوازم حرکاتها. فاذ بقی اثرها فی‌الذکر کما شاهد فی‌الالواح العالیة صریحاً، فلا یحتاج الی تأویل و تعبیر. و ان لم یبق [أثرها] بل اخذت المتخیّلة فی‌الانتقالات عنه الی أشیاء اخری[10] متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر [فذلک] [[سواء کان [رؤیاًاو] وحیاً]] [11] یحتاج[12] الی تفسیراً[13] [و] استنباط أن‌المتخیّلة من أیّ‌شیء انتقلت الیه[14].

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۲۰.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۳.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۶۴.
۴. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر... (یافته نشد).
۵. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، جواب گفتن حضرت امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر در آن حالت چه بود.
۶. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، وحی آمدن به‌موسی (ع) از بهر عذر آن شبان.
۷. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش.
۸. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، مقدمهٔ دفتر دوم، پس بدیدی گاو و خر الله را. (چاپ کلالهٔ خاور).
۹. عامله بحرکاتها (ن).
۱۰. شیء آخر (ن).
۱۱. شیرازی، ص ۵۲۹، س ۳ و ۴.
۱۲. او مایحتاج (ن).
۱۳. تعبیر و تأویل (ن).
۱۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۱۴، الی ص ۲۳۷، س ۴.

می‌فرماید که نقوش کائنات محفوظ است در برازخ علویه، زیرا که نفوس ناطقهٔ افلاک به‌جهت تنزه از قوت شهوی و غضبی که از لوازم حیوان و مانع ادراک حقایق امور و انکشاف علوم است، عالم است به‌حرکات جزئیهٔ کائنات و لوازم آن حرکات؛ زیرا که علم به‌علت و به‌لزوم مستلزم علم‌المعلول و لازم است. و چون نفوس ناطقهٔ افلاک ازلاً و ابداً مدبر اجرام افلاک است بنابرآن علوم غیرمتناهی همیشه او را حاصل است. و چنانچه در حقیقت نفس ناطقهٔ انسانیه مدرک علوم می‌باشد و به‌نسبت تعلق او به‌بدن نقوش و صور آن در قوای بدنیه مرتسم می‌شود، همچنین نقوش و صور آن علوم که مدبرات افلاک را حاصل شده است در اجرام افلاک ظاهر می‌شود. و چون اجرام افلاک متناهی است بنابرآن صور غیرمتناهیه در آن عالم[1] و آن اجرام بروز می‌کند کما سیجیء بیانه انشاءالله تعالی. و چون معلوم شد که صور جمیع کائنات مرتسم است در مدبرات افلاک، پس اگر باقی مانده باشد بعد از به‌هوش آمدن از چیزی که در اجرام افلاک مشاهده کرده است صریحاً، یعنی بعینه، محتاج به‌تأویل و تعبیر نیست. و اگر در حال نوم یا بین‌النوم والیقظه دیده باشد [و] آن شخص نبی باشد یا ولی یا غیر آن، آنچه مشاهده کرده است محتاج به‌تعبیر نیست، و اگر بعد از به‌هوش آمدن آنچه در الواح عالیه مشاهده کرده است بعینه باقی نمانده باشد بلکه متخیله به‌ضد و مثل او انتقال نموده باشد، محتاج به‌تأویل و تعبیر است. و تأویل و تعبیر به‌اعتبار عادات و ادیان و صناعات [است] زیرا که متخیلهٔ هر کس محاکات می‌کند چیزی را که به‌آن الف و عادت گرفته باشد. و اگر متخیله انتقالات کثیره نموده باشد و از ضد به‌ضد و مثل به‌ضد و مثل به‌مثل به‌مراتب کثیره انتقال کرده باشد، اگر در حال نوم دیده باشد قابل تعبیر نیست [و] آن را اضغاث احلام می‌گویند، یعنی رؤیای مختلطه. و اگر در بیداری باشد تخیلات وهمیه می‌گویند. و شارح علیه‌الرّحمة، سه سبب از برای اضغاث احلام از حکما نقل [کرده] است و آن این است: [[و قد ذکروا له اسباباً ثلثة: الاوّل أن ما یدرکه الانسان فی حال[ة] الیقظة من‌المحسوسات تبقی صورته فی‌الخیال... [ینتقل من‌الخیال] الی‌الحس‌المشترک فیشاهد هو بعینه أن لم یتصرّف فی[ه] المتخیّلة اذ ما یناسبه أن تصرّف فیه؛ والثانی أنّ‌المفکّرة اذا الفت صورة انتقلت تلک‌الصّورة منها عندالنّوم الی‌الخیال [ثمّ] منه الی‌الحس المشترک؛ الثالث اذا تغیّر مزاج‌الرّوح‌الحامل للقوّة‌المتخیّلة تغیّرت افعالها بحسب تلک التغیّرات. فمن غلب علی مزاجه‌الصّفراء یکون حاکته بالاشیاء الصّفر و ان غلب علیه‌الحرارة حاکته بالنّار والحمّام... و ان غلب علیه‌البرودة حاکته بالثلج والشتاء[2] و ان غلب علیه‌السوداء [حاکته] بالاشیاء السّود والامور الهائلة]][3]. تا اینجا عبارت شارح است و مصنف در «تلویحات» گفته است که: عقل فعال به‌منزلهٔ آفتاب است و موجودات

۱. و در ابعد و در (ن).
۲. الماء (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۲۷، س ۱۷، الی ص ۵۲۸، س ۵.

آن عالم و نفوس کائنات که منقوش است در اجرام افلاک، به‌منزلهٔ محسوسات است و متخیله به‌منزلهٔ قوت باصره است؛ و چنانچه به‌قوت باصره در روشنایی وضوء آفتاب، بعد از رفع حجاب، اجسام و اعراض و اشباح مثالیه ظاهر در مظاهر مدرک می‌شود، همچنین به‌قوت متخیله بعد از رفع حجاب- که شواغل حسیه است- در نور عقل فعال کائنات منقوشه و محفوظه در الواح عالیه مدرک می‌شود. ولیکن نائم در حال نوم بعد از اتصال به‌انوار مدبرهٔ فلکیه کلیات ادراک می‌کند یا جزئیات را. اگر کلیات را ادراک می‌کند، پس متخیله- که محاکات و انتقال به‌امور جزئیه طبیعی اوست- محاکات می‌کند آن معانی کلیه را به‌صور جزئیه [و] منقش می‌شود در خیال و از خیال به‌حس مشترک انتقال نموده مدرک می‌شود. پس اگر نائم را به‌آن معنی کلی مناسبت بسیار است و همان معنی بلاتغییر به‌صورت جزئیه ظاهر شده است، این چنین خواب محتاج به‌تعبیر نیست، بلکه مثال چیزی را که در عالم ملکوت مشاهده کرده است بعینه در عالم شهادت می‌بیند و اگر نائم را به‌این معنی کلی مناسبت بسیار باشد و متخیله انتقال به‌صورت جزئیه می‌کند- که مناسب به‌صورت جزئی است که آن معنی کلی بر وی دلالت می‌کند- این رؤیا محتاج است به‌تعبیر؛ و این انتقال بعضی اوقات بعینه و بعضی اوقات به‌مثل واقع می‌شود؛ مثلا اگر پادشاه حاکم را ادراک می‌کند متخیله آن را به‌صورت کو[ه] یا دریا به‌حس مشترک عرضه می‌دارد، اگر عدو را می‌بیند آن را به‌صورت افعی یا سبعی وا می‌نماید. و اگر نائم را به‌آن معنی کلی اصلا مناسبت نبوده باشد- یا متخیله به‌امور بی‌مناسبت انتقال کرده است- این رؤیا قابل تعبیر نیست و از جملهٔ اضغاث احلام است. و اگر نائم جزئیات را ادراک می‌کند و متخیله به‌واسطهٔ قلت ممارست محسوسات تصرف در وی نمی‌تواند کرد و آن صورت جزئیه به‌حال خود می‌نماید، این خواب نیز محتاج به‌تعبیر نیست. و اگر متخیله الف محسوسات بسیار دارد و انتقال به‌امثال و اضداد می‌کند، یک مرتبه، این رؤیا قابل تعبیر نیست. و اگر انتقالات کثیره نموده یا به‌امور بی‌مناسبت بوده است قابل تعبیر نیست. این است بیان چیزی که ادراک می‌کند نفس ناطقهٔ انسانیه بعد از اتصال به‌عالم انوار مدبرهٔ فلکیه، در حال نوم. و اما اگر در حال یقظه یا مابین‌النّوم والیقظه به‌آن انوار اتصال واقع می‌شود، پس اگر قوت مفکره حس مشترک را از جمیع مشاغل حسیه خلاص می‌تواند کرد، پس آن چه نفس ناطقه ادراک می‌کند بعینه به‌یاد می‌ماند؛ و این وحی و الهام صریح است که محتاج به‌تأویل نیست. و اگر متخیله حس مشترک را از بعضی حواس خلاص می‌تواند کرد و از بعضی نمی‌تواند کرد، آنچه در عالم ملکوت ادراک می‌کند قابل تأویل است. و اگر متخیله بغایت ضعیف بوده باشد و حس مشترک را اصلا از اشتغال به‌حسیات خلاص نتواند کرد و آنچه ادراک نموده باشد در وی انتقالات کثیره واقع شود، اصلا قابل تأویل نیست؛ و مانند اضغاث احلام است. این است چیزی که حکما گفته‌اند در باب رؤیا [و] وحی و الهام. و اما مشایخ صوفیه فرموده‌اند که خواب سه قسم است: رحمانی و شیطانی و

نفسانی؛ زیرا که عالم مثال و خیال به‌نزد ایشان دو قسم است: خیال و مثال مطلق و خیال و مثال مقید. اما مثالِ مطلق عالمِ مثال مبرا از مواد و جسمانیات است، و همان عالم مقداری است که اشراقیان بیان کرده‌اند؛ و خیال مقید بعضی اوقات به‌او مخالف است. و هر شخصی از اشخاص انسانی را یک‌طرف متصل است به‌عالم مثال و یک‌طرف مصروف عوارض و لواحق جسمانی است؛ و خیال مقید به‌مثابهٔ جاسوس است در شهر بدن. گاه توجه سیر او در وقایع عالم حسی و تجسس اخبار است بر بدن، و گاه متوجه عالم مثال مطلق می‌شود و از بحر اعظم مثال مطلق اخذ معانی و اسرار می‌کند، و گاه در ظلمت احکام کثیره چنان گم می‌شود که مرجع اصلی خود را باز نمی‌یابد، و به‌علوم و معانی معقوله رجوع نمی‌تواند کرد. پس اشخاص انسانی دو قسم‌اند: یکی قومی‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر نیست؛ و دویم طایفه‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر است. و قسم اول منقسم می‌شوند به‌دو قسم: یکی اهل حجاب‌اند، که صفات مقید به‌کدورات نفسانیه، طرفی — که متصل عالم مثال است — از خیال ایشان مسدود گردانیده است، بیداری این قوم عین خواب و خواب ایشان محض بطالت است؛ دویم متوسطان اهل سلوک‌اند که آینهٔ دل ایشان مستعد قبول فیض معانی و اسرار عالم مثال مطلق شده است؛ پس در حال نوم آنچه از عالم مثال عکس بر آینهٔ دل ایشان زند، عکسِ آن بر دماغ زند؛ و چون عکس ظاهر به‌صورت اصل است پس محتاج به‌تعبیر نباشد. و قسم دویم که رؤیای ایشان محتاج به‌تعبیر است نیز دو قسم است: یکی طایفه‌اند که با وجود کثرت تعلقات جسمانی اند که خواهش طرف مبادی نیز بر دل ایشان خطور می‌کند؛ مانند اکثر عوام مسلمان؛ و بعضی خوابهای این مردم قابل تعبیر است زیرا که بعضی اوقات به‌واسطهٔ [ت] قلیل تعلقات جسمانیه و فراغ ازشواغل حسیه آینهٔ دل ایشان اندک صفایی می‌پذیرد، و بعضی معانی ازعالم مثال در وی عکس می‌گیرد؛ و عکس آن عکس به‌دماغ می‌زند؛ و به‌واسطهٔ اوصاف ذمیمه اثر جذب نفس به‌آن ممتزج می‌گردد و قوت مصوره آن معنی ممتزج را در کسوت خیال عرضه می‌دارد، و امثال این رؤیا را معبر کامل باید؛ تا حدیث نفس را از معنی مجرد تمیز بکند، آنگاه خبر دهد. قسم دویم طایفهٔ کاملان اهل سلوک‌اند که از اکثر تعلقات حسیه به‌ریاضات بدنیه و مجاهدات نفسانیه مجرد گشته‌اند؛ و در حال نوم بعضی از آن اسرار که در خزانهٔ دل ایشان متوطن است بر دماغ می‌زند؛ و قوت مصوره در کسوت خیال مقید عرضه می‌دارد؛ و چون عکس به‌صورت اصل نیست لاجرم محتاج به‌تعبیر باشد. این است آنچه در کتب صوفیه مسطور شده است در باب رؤیا و در باب ظهور اثر رؤیا در عالم شهادت. نیز آنچه مشایخ عظام فرموده‌اند در این مختصر ذکر می‌کند. و آن این است که تأخیر ظهور نتیجهٔ رؤیا دلیل است بر علو مرتبهٔ نفس صاحب رؤیا؛ زیرا که چون قوت عروج نفس در ادراک به‌کمال رسد، خرق حجب عالم‌های عالیه بکند و در محل اعلی که خزانهٔ علیم قدیم است مطالعهٔ آن امر بکند. و شک نیست که آن امر بعد از اطلاع سالک از آن حضرت به‌هر عالم از عوالم عالیه که نزول می‌کند

یک مدت در آن عالم مکث می کند؛ کما قال‌النبی علیه وآله‌السّلام: «أنّ‌الامر الالهی یبقیٰ فی‌الجو بعد مفارقته بسماء‌الدّنیا ثلثة سنین.» پس البته نتیجهٔ رؤیای اهل کمال بعد از زمان طویل به‌عالم ظهور می‌آید، مانند خواب یوسف صدیق، علیه‌السّلام که از آن روز که گفت: «یا ابت‌انّی رأیت أحد عشر کوکباً والشّمس والقمر رأیتهم لی ساجدین.»[1] تا آن روز که یعقوب، علیه‌السّلام، دیده به‌دیدار او روشن کرد وگفت: «هذا تأویل رؤیای من قبل قدجعلها ربّی حقاً.»[2] به‌نزد اکثر مفسرین چهل سال بود. و سرعت ظهور اثر رؤیا دلیل است بر ضعف حال نفس رائی که قوت عروج و ترقی به‌عالم علوی ندارد، تا حقایق[3] مقدره را از الواح محفوظه اخذ تواند کرد. غایت ترقی وی در حال اعراض از شواغل[4] حسیه جو فلک است. به‌قدر صفای نفس بعضی از آن را ادراک می‌تواند کرد، و از آنجا تجاوز نتواند نمود. لاجرم به‌سبب قرب آن امر مدرک به‌این عالم اثر و نتیجهٔ رؤیا در تأخیر نیفتد. این است آنچه مشایخ[5] فرموده‌اند و مراد از محل اعلی تعین ثانی است که حقایق جمیع کاینات در وی تفصیل یافته است. و مراد از عوالم عالیه مراتب عقول و طبقات عالم مثال است که مظاهر آن افلاک است، و مراد [از] نزول ظهور آن امر است در آن عقول و آن طبقات مثالیه، و مراد از الواح محفوظه اجرام افلاک است. و خلاصهٔ کلام این است که چون نفوس اقویا بعد از اعراض از شواغل حسیه به‌افلاک ـ و بالاتر از آن که عقول بوده باشد ـ عروج می‌تواند کرد، بنا بر آن بعضی اوقات به‌اقتضای اوضاع افلاک به‌عوالم عالیه ترقی کرده کائنات آتیه را از آن عوالم اخذ می کند. و سبب مکث نمودن آن امر در هر عالم اثر و نتیجهٔ رؤیا در تأخیر می‌افتد البته؛ و اما چون نفوس ضعفا که قوت عروج به‌افلاک ندارد و حقایق امور را از جو اخذ می کند؛ بنا بر آن اثر رؤیا به‌زودی ظاهر می‌شود. و قوله تعالی: «و یدبّرالامر من‌السّماء الی‌الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة.»[6] مشعر است به‌این تنزل. چنانچه از کتب تفسیر ظاهر می‌شود و قد قال‌القاضی فی هذه‌الآیة: ««یدبّر[امر] الدنیا من‌السماء الی‌الارض»، أی باسباب سماویة کالملائکة و غیرها نازلة آثارها الی‌الارض «ثم یعرج الیه» أی یصعد الیه و یثبت فی علمه موجوداً فی یوم کان مقداره الف سنة» فی برهة من‌الزمان[7] متطاولة، یعنی بذلک استطالة مابین التدبیر [والوقوع]، و قیل «یدبّرالامر» باظهاره فی‌اللوح، فینزل به‌الملک ثم یعرج الیه فی زمان

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۱۲، آیهٔ ۴.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۲، آیهٔ ۱۰۰.
۳. حقایق کو (ن).
۴. شواغل این (ن).
۵. مشاغل (ن).
۶. قرآن مجید، سورهٔ ۳۲، آیهٔ ۵.
۷. برهة من برهیة من‌الزمان (ن).

هو كالف سنة لانّ مسافة نزوله و عروجه [مسيرة] الف سنة، لانّ[1] مابين السماء والارض مسيرة خمس مائة سنة... وقيل «يدبّر الامر» الى قيام الساعة ثم يعرج اليه الامر كله يوم القيمة، و قيل مدبّر المامور من الطاعات منزلا من السماء الى الارض بالوحي ثم لايعرج اليه خالصاً كما يرتضيه الاّ في مدة متطاولة لقلّة المخلصين والاعمال الخلص.»[2] هذا كلامه رحمه الله. وجميع اين معاني كه مذكور شده است راجع است به ظهور الهي در عوالم عاليه به ترتيب، و باز رجوع آن امر به حق. زيرا كه چنانچه مبدأ اوست، معاد و مرجع نيز اوست؛ «و اليه يرجع الامر كلّه.»[3] كما ابتدأ منه. و بيان حقيقتِ اين رجوع بغايت دقيق است و اگرچه فهميدني است نه گفتني، وليكن انشاءالله تعالى در كتاب «سراج الحكمة»، كه بعد از اتمام اين نوشته خواهد شد، به تفصيل بيان خواهد نمود، و الله الموفق والمعين.

قوله: واعلم أنّ نقوش الكائنات ازلا و ابداً محفوظة في البرازخ العلويه مصوّرة، و هي واجبة التّكرار.[4]

مراد از تصوير آن صور در افلاك ظهور صور كائنات است در افلاك؛ و مى‌توان بود كه ضمير راجع به نقوش باشد؛ و احتمال دارد كه راجع باشد به كائنات؛ والثاني اولى. قال الشّارح: [[لا بمعنى أنّ المعدوم يعاد فانّ ذلك ممتنع، كما سيبرهن[5] عليه بل بمعنى عود شبهه فاعتبر بالفصول الاربعة و عودها كلّ سنة... فيكون عندالمبادي العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كلّ مبلغ من الآلاف [الجمّة] مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دور، ثم يعود تلك الحركات بعد [عبور] تلك المدّة و هي عند بعضهم ستة[6] و ثلثون ألفاً و اربع مائة و خمسة و عشرون سنة]][7]. هذا كلامه رحمه الله. و مصنف در «مطارحات» گفته است كه اين مذهبِ قدماى حكماست از بابليان و مصر و هندويان. و اين ضعيف از براهمهٔ هند حكايتى شنيده است كه مطابق است به‌چيزى كه مصنف در «مطارحات» از حكماى هند نقل كرده است؛ و آن حكايت اين است كه «كرن» نام يكى از بزرگان هنود در جنگ «مها بهارت» ــ كه از جمله معركه‌هاى بزرگ ايشان است و در توصيف و تعريف آن مجلدات نوشته‌اند ــ زخمى شده، در حالت نزع وصيت كرد كه قالب او را در آن محل بسوزند كه هيچ كس را در آنجا نسوخته باشد؛ بعد از انتقال او از اين عالم، هرچند تفحص نموده شد هيچ مكان به‌اين صفت نيافتند؛

۱. كان (ن).
۲. قاضي بيضاوي، تفسير: ج ۲، ص ۲۵۹، س ۱۶ الى ۲۶.
۳. قرآن مجيد، سورهٔ ۱۱، آيهٔ ۱۲.
۴. حكمة، كربن ۲، ص ۲۳۷، س ۵ و ۶.
۵. سيرهن (ن).
۶. خمسة (ن).
۷. شيرازي، ص ۵۲۹، س ۱۳ الى ۱۸.

زیراکه اشخاص انسانی غیرمتناهی است و مقدار زمین متناهی است. و در این وقت آوازی از غیب به‌گوش این مردم رسید که این چنین قطعه‌ای از زمین پیدا بکنند که همین «کرن» را چندین مرتبه در آن مقام سوخته باشند. آخرالامر «کرشن» نام—شخصی که مقتدا و بزرگ آن گروه بود و امروز اکثر عوام هنود او را به‌الوهیت قبول دارند—قالب او را بر زانوی خود سوخت تا به‌وصیت او عمل شده‌باشد[1]. و می‌گویند که غرض او ازاین وصیت این بوده است که قالب او را «کرشن» بر زانوی خود بسوزد تا او به‌این سعادت فائز شده باشد. و مقصود از نقل این حکایت این است که جمیع حکما گفته‌اند که هرچه در یک وقت سانح شده باشد، در هر دور در مثل آن‌وقت مثل آن امر لایزال سانح می‌شود.

قوله: فانّه [إن] کان[2] فی‌البرازخ العلویّة نقوشٌ غیرمتناهیة لحوادث مترتبة، لا یکون شیء منها الاّ بعد شیء، فتلک‌النّقوش [هی] من‌السلاسل‌المجتمعة المترتبة، فیُتناقض ما برهن علیه و هو محال. ثمّ ان کان فیها نقوش غیرمتناهیة لحوادث فی‌المستقبل مترتبة، فان کان کلّ واحد منها لابدّو أن یقع وقتاً مّا، فیأتی وقتٌ مّا یکون‌الکلّ قد وقع فیه، فیتناهی‌السلسلة، وقد فرضت[3] [هی] غیرمتناهیة و هو محال. و ان‌لم یکن حصول وقت قد فرغ فیه‌الکلّ عن‌الوقوع، ففیها مالایقع أبداً، فلیس من‌الکائنات فی‌المستقبل، و قد فُرض منها[4]. هذا خلف. تقریر این دلیل به‌احسن طریق این است که اگر در برازخ علویه نقوش غیرمتناهی موجود باشد و تکرار واقع نمی‌شده باشد، لازم می‌آید که نقوش غیرمتناهیهٔ مجتمع حاصل شده باشد در افلاک؛ و ازلاً و ابداً موجود باشد. و این محال است زیراکه نقوش کائنات هر دو را از ادوار عالم یک سلسله است. و اگر نقوش غیرمتناهیه در اجرام افلاک موجود باشد، لازم می‌آید وجود سلاسل غیرمتناهیهٔ مترتبهٔ مجتمعةً معاً[5]. و این باطل است به‌برهان تطبیق و غیرآن که در «مقالهٔ سیوم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است. و ایضاً اگر نقوش کائنات غیرمتناهیه در اجرام افلاک مجتمعة معاً موجود بوده باشد، لازم می‌آید که سلسلهٔ غیرمتناهیه بوده باشد؛ یا بعضی از کائنات نبود. و این هردو محال است. و اما بیان ملازمت این است که اگر نقوش غیرمتناهیهٔ کائنات در برازخ علویّه مجتمعة موجود بوده باشد، پس می‌گویم که وقوع هر فرد از افراد کائنات د[ر] یک وقت از اوقات لازم است یا نه؛ اگر وقوع هر فرد در یک وقت واجب باشد، پس یک وقت پیدا خواهد شد که در آن وقت جمیع کائنات موجود شده باشد، زیراکه جمیع نقوش که در برازخ علویّه موجود بوده باشد، یک

۱. باشند (ن).
۲. فان (ن).
۳. فرض (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۷، س ۶ الی ۱۳.
۵. ر.ک. حک. کربن ۲، ص ۶۳، س ۹، الی ص ۶۴، س ۶.

سلسلهٔ مترتبه است. و چون هر فرد آن سلسله در یک وقت واقع شود، پس کلّ البته باید که در یک وقت واقع شده باشد. و بر این تقدیر لازم می‌آید تناهی سلسله‌ای که غیرمتناهی فرض کرده شده است؛ هذا خلف. و اگر وقوع هر فرد از افراد کائنات در یک وقت از اوقات لازم نیست، پس بعضی از کائنات ابداً واقع نشود و هرچه ابداً واقع نمی‌شود، از کائنات نیست. پس آن بعضی از کائنات نبود؛ هذا خلف. فاذن یلزم وجوب تکرار نقوش الکائنات فی الافلاک و هوالمطلوب. این است تقریر کلام مصنف؛ و حق این است که وجود نقوش غیرمتناهی در اجسام متناهی مجتمعة معاً ضروری‌البطلان است و چون تکرار اوضاع افلاک ضروری است، پس تکرار نقوش کائنات نیز ضروریست لا محاله.

قوله: ولا یلزم هذا فی[1] الممکنات‌المستقبلة... فانّها... لا کلّ لها.[2]

به‌این عبارت دفع می کند اغراض را، که وارد نمی‌شود درین مقام. و آن این است که این دلیل موصل نیست [به] مطلوب، زیرا که حوادث کلّ ندارد تا گفته شود: که هر فرد در یک وقت واقع شود باید که کلّ در یک وقت واقع شود. باید که کلّ در یک وقت واقع شود زیرا که حوادث غیرمتناهی است و وجود کلّ در غیرمتناهی محال است. و جواب این است که کلام در حوادث یومیّه نیست، بلکه مقصود ما اثبات وجوب تکرار نقوش کائنات است در افلاک. و حوادث یومیّه یک سلسلهٔ مترتبه نیست که در یک محل و در یک موجود بوده باشد، تا این دلیل را بر وی حمل نموده شود؛ خلاف نقوش محفوظه در برازخ علویّه ــ که یک سلسلهٔ مترتبه است ــ که منقوش است در اجرام افلاک. و این واحد و عدم انتهای آن سلسله محال است. به‌دلیل مذکور شک نیست که دلیل مذکور موصل است به‌این مطلوب.

قوله: ولا ینبغی [أن][3] یتوهم أن یکون شیء من الکائنات الماضیة أو المستقبلة لا تعلمها هی، فیکذبه[4] المنامات والکهانات و اخبارالنبوّات بما وقع و [بما] سیقع و تذکرالاحوال الماضیة. فان‌البرهان قد سبق علی [أنّ] الذکر [انّما هو] من البرازخ العلویّة.[5]

می‌فرماید که توهم کرده نشود که چیزی از کائنات ماضیه یا مستقبلهٔ انوار مدبّرهٔ فلکیه را معلوم نبوده باشد، زیرا که منامات صادقه و اخبار کاهنان و انبیا از آتیه و ماضیه و مغیبات مکذب این معنی است. و یاد آمدن امور ماضیه نیز به کذب است و این را سابقاً در «مقالهٔ چهارم» ازین قسم مذکورشده است که امر منسی در قوهٔ باطنیهٔ بدنیه موجود نمی‌ماند. و سبب اکثر آن این است که در عین توجه نفس به‌آن امر از انوار مدبرهٔ فلکیه آن امر بر نفس فایض

۱. فی هذا (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۷، س ۱۳ و ۱۴.
۳. لا یتوهم (ن).
۴. فی تذکک (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۷، س ۱۵، الی ص ۲۳۸، س ۳.

فراموش می‌شود و اصلا به‌یاد نیاید. ولیکن حق این است که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم به‌جمیع کائنات‌اند والا لازم می‌آید که آن بعض از کائنات که انوار مدبره به‌آن عالم نباشد از کائنات نبود؛ زیرا که عالم حس ظل عالم نور است و وجود ظل بدون مظل ممتنع است. پس هرچه در عالم حس موجود نباشد، در عالم انوار البته مثل آن خواهد بود و انوار مدبرهٔ فلکیه را از برای ادراک عالم نور اصلا حجاب و مانع نیست. پس البته انوار فلکیه به‌جمیع کائنات عالم خواهند بود و آنکه بعضی از امر منسی اصلا به‌یاد نمی‌آید به‌سبب عدم توجه نفس است به‌آن امر، یا به‌سبب کثرت شواغل حسیه است که مانع ادراک آن عالم است و یا به‌سبب غلبهٔ تخیلات حسیه است که باوجود رفع شواغل حسیهٔ بالفعل تخیلات حسیه که از مشاغل گذشته قوت یافته است، به‌مجاهده و ریاضت بسیار رفع می‌شود. و این تخیلات نیز مانع ادراک عالم ملکوت است. این و امثال این موانع بسیار است که در کتب مبسوط مفصلا مسطور است. و حاصل جمیع موانع ادراک آن عالم راجع است به‌یک امر و آن میل و خواهش نفس است به‌حیات فهو رأس الخطیات. کما قال علیه وآله‌السّلام: «حُبُّ الدنیا رأس کلّ خطیئة.»

قوله: فصاحب الانذار بالنّبوت أو الکهانت أوالمنام الصادق لا یوجد علمه بالاشیاء فی ذاته لذاته موافقاً لما یقع، فان عجزه[1] والنّائم لا یقدر علیه[2] والاّ لکان فی الیقظة اقدر علی ابداعه. ثمّ ان کان یخترع علمه بنفسه بما سیقع، فینبغی ان یعلمه قبل [ان] یعلمه... و هذا محال[3].

جواب سؤال مقدر است. و تقریر سؤال این است که می‌تواند بود که صاحب انذار و منام صادق عالم به‌امر منسی را و غیر آن را از ذات خود ایجاد می‌کرده باشد؟ و بر این تقدیر لازم نمی‌آید که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم باشند به‌جمیع کائنات؟ و جواب این است که ممکن نیست که صاحب انذار و منام علم‌را از ذات خود ایجاد تواند کرد و الا در بعضی اوقات از اتحاد علم عاجز نمی‌بود و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک بعضی امور عاجز می‌باشند و لهذا قبل از نزول وحی و ظهور نبوت، جمیع انبیا از جمیع علوم و مغیبات عاری بوده‌اند. همچنین کاهن قبل از استعمال آلات و ادوات از اخبار غیب عاجز بوده است. و ایضاً در بعضی اوقات چیزی فراموش می‌شود و ایضاً به‌یاد نمی‌آید. پس اگر ایجاد علم ممکن باشد امر منسی مطلقاً محو نشود و انبیا قبل از ظهور نبوت و کاهنان قبل از استعمال آلات [نیز] عالم باشند. و می‌شود. پس اگر بعضی کائنات در افلاک منقوش نباشد یاد آمدن امر منسی ممکن نباشد. و بعضی از امور منسیه اصلا به‌یاد نیاید که به‌تجربه رسیده است که بعضی اوقات بعضی امور

۱. عجزه یکذبه (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۸، س ۶: النّائم لیس فی قواه قدرة ذلک.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۸، س ۳ الی ۷.

ایضاً اگر اختراع علوم ممکن باشد، باید که عالم قبل از تعلم آن علم به‌آن علم عالم باشد و این محال است. و اگر به‌خاطر شخصی خطور بکند که شاید ایجاد علم موقوف باشد بر استعداد — که موقوف است بر وضع فلکی — و حدوث آن وضع شرط ایجاد بوده باشد، جواب می‌گوییم که انوار مدبرهٔ فلکیه را قبل از حدوث این وضع عالم به‌این وضع بوده است یا نه؟ اگر نبوده است پس حدوث این وضع ممکن نیست، زیرا که صدور فعل از فاعل مختار بدون علم بالفعل ممکن نیست. و اگر [نه] علم به‌معلوم است. پس ثابت شد که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم [است] به‌جمیع کائنات و هوالمطلوب.

قوله: فالامورالعالیة عندها حیطة بالواقع والماضی والمستقبل. [و إن] فرض [أن] اصحاب‌البرازخ العلویّة تستفیدالعلم من شیء آخر فوقها و تستمدّ[1] منه، فیعودالکلام الی [الشیء] الّذی منه‌الاستفادة[2] [[و إن فرض انّه کلّما یفیض منها علوم[3] یخلق فیها علوم أخری عادالکلام الی‌الخالق فی انفسهاالعلوم... و یستحیل أن یکون [المخرج] انفسها لأنّ الشیء لا یخرج.]][4]

و انوار دیگر فایض می‌شده باشد. کلام در آن انوار می‌کنم: که علوم ایشان لازم ذات ایشان است، یا از انوار دیگر فایض می‌شود؟ و علی هذاالقیاس در جمیع انوار می‌گوییم. و تسلسل ازین لازم می‌آید، چون تسلسل باطل است. پس ثابت شد که علوم انوار مدبرهٔ فلکیه لازم ذات ایشان است. و اگر فرض کرده شود که هرگاه بعضی معلومات انوار مدبرهٔ فلکیه تنزل نموده، به‌عالم کون و فساد برسد، معلومات دیگر حاصل می‌شود. کلام در موجد این معلومات می‌کنم: ممکن نیست که ذات ایشان از قوت به‌فعل آورد معلومات را؛ چه شیء نفس خود را از قوت به‌فعل آورد؟ نمی‌تواند آورد و الاّ لازم می‌آید که معلول عین علت باشد و این محال است بالضروره. و نمی‌تواند بود که موجد این معلومات انوار دیگر بوده باشد و الا تسلسل لازم می‌آید. و بر این کلام اعتراضی وارد می‌شود و آن این است که می‌تواند بود که نفوس افلاک، علوم را از ارباب انواع اخذ می‌کرده باشند و ارباب انواع از عقول دیگر، تا منتهی شود به‌علت اولی، پس تسلسل لازم نمی‌آید؟ وجواب این است که اگر [غرض] ازاخذ علوم از ارباب انواع استناد به‌ایشان است در این علوم — به‌این معنی که چون ارباب انواع اشرف است از مدبرات و همیشه از ایشان به‌انوار مدبره فیوض و اصل می‌شود — پس این علوم غیر-متناهیه [است] چنانچه ازلا و ابداً ارباب انواع در جمیع عقول را حاصل شده است و اصلا از ذات ایشان منفک نیست؛ همچنین ازلا و ابداً انوار مدبرهٔ فلکیه را نیز حاصل شده است، و لازم

۱. یستمل (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۸، س ۸ الی ۱۱.
۳. لزوم (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۳۳، س ۲ الی ۴.

ذات ایشان است. ولیکن اگر علوم ارباب انواع بالعرض معدوم می‌شود، علوم انوار مدبره نیز معدوم شود. پس می‌گوییم که اخذ علوم به‌این معنی صحیح است و اصلا مخالف مطلوب ما نیست. و اگر مراد از اخذ، حدوث علوم است، در انوار مدبرهٔ فلکیه از ارباب انواع، پس می‌گوییم که موجد این علوم حادث است یا قدیم؛ اگر حادث است تسلسل لازم می‌آید و اگر قدیم است علوم انوار مدبره نیز قدیم است، و الا تخلف معلول از علت لازم می‌آید؛ هذا خلف. و حق این است که چون مانع ادراک عالمِ نور قوت شهوی و غضبی است و افلاک از این هر دو قوت منزه است، پس انوار مدبرهٔ فلکیه ازلا و ابداً عالم است به‌علوم غیرمتناهیهٔ مجتمعه [که] در فلک موجود نیست. پس ثابت شد تکرار ضوابط کائنات، و هوالمطلوب.

قوله: لانعنی بوجوب تکرارالضّوابط أنّ‌المعدوم یعاد، فانّ‌الفارق بین‌الهیئات من نوع واحد المحلّ أوالزّمان ان اتّحدالمحلّ.[1] [فاذا کان من] الفارق بین‌المثلین فی محلّ واحد الزّمان، و [به] یتخصص ذوات محلّ واحد من نوع واحد، فلا یعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فُرض [أن] یعودالعرض و زمانه، فهذاالعرض و زمانه قبل ذلک کانا موجودین... فیکون للزّمان[2] زمان و هو محال.[3]

می‌فرماید که مراد از وجوب تکرار ضوابط اعادهٔ معدوم نیست، که اگر اعادهٔ جسم اسود، مثلا، ممکن باشد، البته سواد که لازم اوست نیز یاد خواهد بود. ازجمله اموری که افراد اعراض متحد در نوع را از یکدیگر ممتاز می‌کند، یکی زمان است و دویم محل. پس می‌گوییم که این سواد که به‌این جسم اسود عارض است عین آن سواد است که سابق بوده است، یا غیر اوست. اگر زمان نیز عین زمان است پس لازم می‌آید وجود عدم در زمان و این محال است؛ و اگر این زمان غیر آن زمان است پس معدوم عود نکرده است، زیرا که زمان چیز[4] مشخص است؛ و اگر این سواد غیر آن سواد است، پس لازم می‌آید که معدوم عود نکرده باشد. فاذن ثبت امتناع اعادةالمعدوم و هوالمطلوب.

قوله: و اذا عرفت أنّ‌الکائنات واجبةالتّکرار، فلا یبقی من‌المرکّبات من‌المواليدالثلاثة امرا دائما، و الاّ عادا مثاله[5] فی‌الادوارالغیرالمتناهیة [باقیة].[6]

یعنی چون ثابت شد که جمیع کائنات «واجبةالتکرار» است پس لازم آمد که از موالید ثلاثه هیچ فرد ابداً باقی نماند و الا لازم می‌آید وجود اشخاص غیر متناهی در محل متناهی،

۱. المحل والزمان (ن).
۲. الزمان (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۸، س ۱۳، الی ص ۲۳۹، س ۴.
۴. جن (ن).
۵. امثاله باقیه (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۹، س ۶ و ۷.

زیرا که ادوار عالم غیرمتناهی است؛ و بعد از عبور مدت معین که به‌نزد بعضی سه‌صدو شصت[1] هزاروچهارصد و پانزده سال است؛ مثل هر شیء که ازین مدت عادت شده است در همان واقع می‌شود.

قوله: والاشباح المجردة یتصور فیها اللانهایة[2] لا کما [التی] یمنعها البرهان، اذ لا یمکن منها ائتلاف بُعد واحد لایتناهی ممتدّ[3]

این مطلوب سیوم است از مطالب ثلاثه که در صدر فصل وعده داده بودیم. و بیان این کلام این است که عالم غیرمتناهی است و طبقات آن متناهی است، زیرا که طبقهٔ اعلای آن متصل است به‌طبقهٔ اسفل عالم نور. و برهان عدم تناهی ابعاد منع نمی‌کند اشخاص [را و] ائتلاف و امتداد لازم نمی‌آید. و لا یزال صور مبانی به‌اقتضای اوضاع افلاک مثالی در عالم مثال حادث می‌شود. و چون صور از ماده منزه است اصلا فاسد نمی‌شود و ابداً باقی می‌ماند. پس اشخاص مثالی لایتناهی زیاده می‌شود لامحاله.

قوله:

فصل[4]

این فصل در بیان حقیقت مغیبات است که ظاهر می‌شود انبیا و اولیا و حکما و امثال ایشان را.

قوله: و ما یتلقّی الانبیاء والاولیاء و غیرهم من المغیّبات [[فهو علی اقسام]][5] فأنها قدترد علیهم... بسماع صوت قدیکون [[ذلک‌الصوت]][6] لذیذ أوقد یکون هائلا، و قد یشاهدون... صوراً حسنة انسانیّة تخاطبهم فی‌غایة‌الحسن... و قد یُری‌الصّور الّتی تخاطب کالتّماثیل الصّناعیة فی غایة‌اللطف... وقد یرون مُثلا معلّقة. و جمیع ما یُری[7] فی‌المنام من‌الجبال والبحور[8] والارضین والاصوات‌العظیمة والاشخاص کلّها مُثل قائمة، وکذا الرّوائح وغیرها[9].

و آنچه در بیداری یا مابین النوم والیقظه دیده می‌شود نیز صور مثالی است. و نفس

۱. شست (ن).
۲. لا یتصورالانتهاء فیها (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۹، س ۹ و ۱۰.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۰، س ۲.
۵. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۱ و ۱۲.
۶. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۲.
۷. مایری‌النائم (ن).
۸. ابحار (ن).
۹. حک. کربن ۲، ص ۲۴۰، س ۴ الی ۱۰.

ناطقه به‌قوت باطنه ادراک آن صور می‌کند. و آن صور قائم به‌ذات مجرد از ماده است و مستغنی است از محل و مکان؛ زیرا که چیزی که محتاج است به‌محل مادی است و چون آن صور مثالیه از ماده منزه است بنا برآن بعد از تحصیل وقاع انزال نطفه در بدن جسمانی واقع می‌شود. لهذا در اخبار مذکور شده است که اهل بهشت به‌حوران وقاع خواهند کرد و اصلا انزال نخواهند شد، زیرا که انزال نطفه از لوازم ماده است و ابدان مثالی از ماده منزه است.
و آنچه از اخبار و آثار معلوم می‌شود این است که نفس ناطقه در زمان تعلق به‌بدن جسمانی، به‌بدن مثالی نیز متعلق است. و در وقت هوشیاری و بیداری که به‌جسمانیات و حسیات مشغول می‌باشد از ادراک آن به‌حواس بدن غافل [است] و چون حواس این بدن معطل می‌شود حواس آن بدن ادراک موجودات آن عالم می‌کند. و بعد از توجه به‌این عالم بعضی اوقات آنچه آنجا دیده است بعینه به‌یاد می‌ماند و بعضی اوقات مثل و ضد و شبه آن [به‌یاد می‌ماند]؛ و بعضی اوقات اصلا به‌یاد نمی‌ماند؛ و بعد از فنای این بدن جسمانی، که این شخص، متوسط در فضیلت و از اصحاب یمین باشد به‌همان صورت یا الطف از آن محشور می‌گردد؛ و اگر شقی باشد به‌صور حیوانات منتکسة‌الرؤس محشور می‌شود و آن صورت از تفرق نفس بیرون می‌شود؛ ولیکن در عالم مثال موجود می‌ماند ابداً. و اگر [از] سعدا و کاملان باشد به‌عالم نور انتقال می‌کند و از عالم صورت بالکلیه تعلق و تفرق او منقطع می‌شود. این است آنچه این ضعیف از اخبار و آثار و کلام حکما دریافته است، والله عالم بالصواب. >

قوله: وکما أنّ‌النّائم و نحوه اذا انتبه فارق‌العالم‌المثالیّ دون حرکة ولم[1] یجده علی جهة منه، فکذا من مات عن هذاالعالم یشاهد عالم‌النّور دون حرکة[2].

یعنی و چنانچه نائم و نحو او که متخیل است، ادراک می‌کند صور مثالیه را، و بعد از متنبه شدن دفعة از آن عالم مفارقت می‌کند و نمی‌داند که آنچه می‌دیدم در کدام جهت بود، همچنین کاملان و متوسطان علی درجاتهم—که مشاهدهٔ عالم نور می‌کند—بعد از رجوع به‌عالم حس از آن عالم جدا می‌شوند بدون حرکت و نمی‌دانند که آنچه می‌دیدیم در کدام جهت بوده است؛ زیرا که جهات از لوازم اجسام است ولیکن کاملین مشاهدهٔ عالم نور محض می‌کنند و متوسطین مشاهدهٔ عالم نور مثالی علی طبقاته.

قوله: وللافلاک أصوات غیر معللة بما عندنا، فانا بینّا أنّ‌الصّوت غیر تموّج‌الهواء، غایة ما فی‌الباب أن یقال هذا[3] مشروط بهذا، فلا یلزم من اشتراط شیء [لامر] فی‌موضع أن یکون شرطاً لمثله. وکما أنّ‌الامرالکلّیّ [[کالحرارة مثلا]] [4] یجوز أن یکون له علل کثیرة

۱. با (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۱، س ۲ الی ۴.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۱، س ۸: أن یقال أنّ‌الصّوت ههنا مشروط بهذا.
۴. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۲.

علی سبیل‌البدل [[کالنّار والشعاع والحرکة]] [1] جاز أن یکون له شرایط علی سبیل‌البدل. وکما أنّ [ألوان] الکواکب لا تشترط [بما یشترط] به‌الالوان عندنا، فکذا أصواتها [2].

قال‌الشّارح: [[و هو مذهب‌القدماء... کهرمس و فیثاغورس و افلاطون و اشباههم من اساطین‌الحکمة]] [3] و تفصیل این اجمال آنکه حکمای متألّه بعد از خلع ابدان به‌افلاک عروج نموده اصوات افلاک را شنیده‌اند؛ و بعد از رجوع به‌ابدان از آن خبر داده‌اند. و قوله: «غیرمعللة بما عندنا» مشعر است به‌سوی رد مذهب مشائین. که سبب وجود صوت نزد مشائین تموج جسم سیال رطب است مانند آب و هوا که متشکل می‌شود به‌مقاطع حروف و منتهی می‌شود این تموج به‌هوای ساکن در صماخ، و واقع می‌شود بر جلد مفروش بر عصب مفروش بر سطح باطن صماخ؛ و این جلد مانند جلدی است که بر طبل کشیده شده باشد و چنانچه به‌سبب قرع صدا از طبل ظاهر می‌شود، همچنین به‌وصول این هوای متموج به‌آن جلد، قوت سامعه، که مترتب شده است در آن عصب— که مفروش است بر سطح باطن صماخ — ادراک می‌کند صوت را. و مراد از تموج حرکت آب و هوا نیست و مراد از تموج حرکت آب و هوا از مکان خود و انتقال نمودن از مکان دیگر نیست، بلکه مراد از تموج حالتی است که شبیه باشد به‌تموج آب در وقت وقوع شیء در وی؛ که در آن وقت احداث دوایر می‌کند. چنانچه مشاهده شده است که اگر سنگ یا چوب یا چیزی [4] در آب انداخته می‌شود، دوایر در آب پیدا می‌شود. و چون سبب تموج منحصر است در قرع و قلع که به‌اساس عنف و تفریق عنف حاصل نمی‌شود، پس حاصل می‌شود، پس سبب وجود صوت منحصر است در قرع و قلع. و «عنف» از آن‌جهت قید کرده شده است که اگر پارچه را مثلا بدون عنف پاره بکنند اصلا صوت حادث نمی‌شود. و تعریف کرده‌اند مشائین صوت را که کیفیتی است که ادراک نمی‌شود او را به‌حاسهٔ سمع بالذات. و لفظ «بالذات» از آن‌جهت مذکور شده است تا احتراز شود [از] حروف، زیرا که حروف هستی است [که] عارض می‌شود صوت را و تمییز می‌کند یک صوت را از دیگر که مثل اوست در حدت و ثقل. و احتراز می‌شود از عوار[ض] دیگر صوت مانند حدت و ثقل و خوش و ناخوش و امثال آن. این است خلاصهٔ مذهب مشائین در باب صوت. و اشراقیان گفته‌اند که هوا من حیث أنّه هوا قابل به‌شکل، به‌مقاطع حروف نیست، زیرا که هوا سریع‌الالتیام و تشویش است. و مادتی سبب تشویش می‌گردد و بلکه قابل به‌شکل مقاطع حروف هواست [که] به‌سببِ غایب از ما— مانند بعضی از مجردات از عقول [5]— ایجاد نمی‌کند

۱. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۱، س ۷، الی ص ۲۴۲، س ۱.
۳. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۲ و ۳.
۴. چیزی که (ن).
۵. عقول که (ن).

تقطیعات را، و حفظ می‌کند حروف را در زمان. وگفته‌اند که اگر سبب وجود صوت منحصر در تموج جسم سیال رطب باشد باید که در وقت اضطراب و تشویش هوای قریب به اذن، اصلا صوت مسموع نشود به‌سبب تشویش تموجات. و تالی باطل است زیرا که در شدت رنج و قوت، تموجات کلام شنیده می‌شود. و مصنف قدس سره در آخر «قسم اول» گفته است که[1]: صوت قابل تعریف نیست به‌شخصی که حاسهٔ سمع اصلا نداشته باشد، زیرا که مانند جمیع بسایط محسوسات، بدیهی‌التصور است نسبت به‌شخصی که حاسهٔ سمع اصلا نداشته باشد. و غرض از تعریف دانستن [است،] و [صوت] ممتنع‌التصور است نسبت به‌شخصی که حاسهٔ سمع اصلا نداشته باشد. و غرض از تعریف، دانستن حقیقت شیء است که منتهی شود به‌امر معلوم که محتاج به‌تعریف نباشد. و هیچ چیز اظهر و اجلی از محسوسات نیست. و بعد از این گفته است در آخر هم این فصل — که بیان کرده است حقیقت صوت را — «بل الصوت أمرٌ بسیط صورته فی‌العقل کصورته فی‌الحس لا غیر، و حقیقته أنّه صوت فقط.»[2] و حق این است که انحصارِ سببِ وجود صوت در تموج جسم سیال رطب ممنوع است، زیرا که از شرطِ بودنِ تموج جسم سیال رطب در وجود صوت، در عالم کون و فساد، لازم نمی‌آید که در عالم نیز شرط باشد. چه می‌تواند بود که در عالم مثال شرط وجود صوت چیز دیگر بوده باشد، چنانچه حرارت را اسباب است بر سبیل تبدیل؛ مانند آتش و شعاع نیر و حرکت. همچنین می‌تواند بود که صوت را اسباب متعدده باشد بر سبیل تبدیل، در عالم کون‌وفساد قرع یا قلع بوده باشد، چنانچه مذکور شده است و در افلاک امر دیگر بوده باشد. و چنانچه در جوّ و کواکب چیزی که شرط الوان است و افلاک شرط نیست حسبوه و شرطا، که الوان موقوف است بر وجودِ مزاج؛ همچنین در اصوات کواکب افلاک نیز قرع وقلع هوا شرط نیست. قال‌الشّارح: [[والمشاؤن لمّا وجدوه شرطاً عندنا [حسبوه شرطاً] فی‌الافلاک فنفوا عنهاالاصوات لانتفاء شرطها ثمة و هوالهواء، و هو استقراءٌ ناقص لا طائل تحته لجواز أن یکون للشیء الواحد اسباب و شرائط علی سبیل‌البدل.]][3] هذ کلامه رحمه‌الله. و سِرّ در این باب این است که چون صوت امر کلی است، پس جایز است که علت بعضی افراد و غیر علت بعض دیگر باشد.

قوله: و ما یسمع‌المکاشفون [[کالانبیاء[4] والاولیاء]][5] من‌الاصوات الهائلة لا یجوز أن یقال أنهٌ لتموّج هواء فی‌دماغ... بل هو مثال‌الصّوت و هو صوت[6].

مؤید این معنی است که تموج هوا شرط نیست در وجود جمیع اصوات، زیرا که اصوات

۱. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۰۳، س ۱۰، الی ص ۱۰۵، س ۲.
۲. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۰۴، س ۱۶ و ۱۷.
۳. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۸، الی ص ۵۳۸، س ۱.
۴. من‌الانبیاء (ن).
۵. شیرازی، ص ۵۳۸، س ۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۱ الی ۳.

عظیمه [را] که اصلا در این عالم حادث نشده است، اهل کشف در خلوات می‌شنوند. و اگر آن صوت از تموج هوا می‌بود، جمیع مردم که قوت سامعهٔ ایشان صحیح بوده باشد آن را می‌شنیدند. و بسیار شده است که صاحب کشف در مجلس آوازی شنیده است که گویا عمارت بزرگ منهدم شده است و مردم دیگر اصلا نشنیده‌اند. پس معلوم شد که از تموج هوا نبوده است و از اصوات این عالم نیست و الا دیگران هم [می] شنیدند. و مصنف در «مطارحات» گفته است که[1]: جمیع سالکان از امم انبیاء سابق نیز از وجود این اصوات خبر داده‌اند و گفته‌اند که این اصوات در مقام جابرقا و جابرصا نیست بلکه در مقام هور قلیا است که از بلاد افلاک مثالی است. و فیثاغورس — که مدون علم موسیقی است — گفته است من بعد از خلع بدن به‌عالم افلاک عروج نموده به‌صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم. و نغمات لذیذهٔ ملیحه استماع نمودم. و بعد از رجوع به‌بدن، مناسب آن نغمات، ترتیب علم موسیقی کردم. و بعضی اوقات در ابتدای حال، سالک مبتدی، مابین‌النوم والیقظه و در حال نوم اصوات لطیفه و نغمان لذیذه در غایت لطافت استماع می کند که هرگز مثل آن در این عالم شنیده نشده است. و آن اصوات عالم مثال است، چنانچه مثال انسان انسان است همچنین مثال صوت صوت است. و آن اصوات صوت است و علی هذاالقیاس جمیع أشیا.

قوله: فسلامٌ علی قوم صاروا [حیاری] سکاری فی‌شوق عالم‌النور و عشق و جلال نورالانوار[2]... و فی ذلک عبرةٌ لاولی‌الالباب[3].

این عبارت مشعر است به‌این معنی که ادراک عالم نور و مثال بعد از کثرت شوق عالم نور و عشق مشاهدهٔ جمال و جلال نورالنور حاصل می‌شود. و متالهین کاملین در حکمت نظریه و عملیه[4] به‌سبب کثرت شوق و عشق عالم نور، استماع اصوات مثالیه و نغمات فلکیه [و] مشاهدهٔ صور ملیحه و قبیحه می‌نمایند. و با وجود تعلقات بدنیه، انواع امور عزیز ایشان را ظاهر می‌شود. و صاحب «اخوان‌الصفا» و بعضی از قدما گفته‌اند که این اصوات فلکیه از احتکاک بعضی به‌بعضی حاصل می‌شود.

قوله: وللافلاک سمعٌ غیر مشروط بالاذن،[5] و بصر غیر مشروط بالعین.[6] [[و هو غیر مشروط بشیء من الآلات کما هی عندنا [بهابا] لامکان‌الاشرف]][7].

ضمیر «هو» راجع است به «کون» مقدر و حاصل کلام راجع می‌شود به‌این عبارت:

۱. ر. ک. مطارحات، کربن ۱، ص ۴۹۴، س ۵ الی ۱۵.
۲. نورالنور (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۵ الی ۷.
۴. علمیه (ن).
۵. بالاذان (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۷ و ۸.
۷. شیرازی، ص ۵۳۹، س ۵ و ۶.

ای کون هذه‌الحواس فی‌الافلاک غیر مشروط بشیء من‌الآلات کما أنهٌ مشروط عندنا بالآلات او بالوجود[1] حواسها، در افلاک ظاهر است زیرا که اجرام افلاک ذوی‌النفوس است مانند اجرام و ابدان انسانیه. اما عدم اشتراطِ آلات بدنیه در افلاک بدان‌سبب است که اجرام افلاک، بدان‌سبب، اشرف است از اجرام انسانیه؛ و آلات بدنیه، اخس است از اجرام افلاک. پس اگر حواس افلاک مشروط به‌آلات بدنیه بوده باشد لازم می‌آمد توقف اشرف بر اخس؛ و این باطل است؛ زیرا که علت اشرف است از معلول، چنانچه از مبحث امکان اشرف گذشت. قال‌الشّارح: [[و متی کانت‌الافلاک ذوات انفس[2] فهی ذوات حس، اعنی [حس] السمع والبصر دون‌الذوق‌اذ لا اغتذاء لها ولا نموّ وسکت عن‌الشّم ولم یذکر حاله.]][3]

قوله: و لاخوان‌التّجرید مقامٌ خاصّ فیه یقدرون علی ایجاد مُثل قائمة علی أیّ صورة ارادوا... و هو ما یسمی مقام «کن».[4]

مراد از «اخوان تجرید» کامل در حکمت نظریه و عملیه[5] است یا کامل در عمل، که به‌ریاضات و مجاهدات، علم به‌حقایق اشیاء حاصل نموده باشد. و این مقام «کن» اعظم مقامات است و احیاء اموات از صاحب این مقام واقع می‌شود. چنانچه از بعضی انبیا و اولیا منقول است.

قوله: و من رأی ذلک‌المقام تیقّن وجود عالم آخر غیر [عالم] البرازخ فیه‌المُثُل المعلّقة والملائکة‌المدبّرة [یتّخذ] لها طلسمات و مُثل قائمة تنطق بها و تظهر بها. وقد جرت منها... اصوات عجیبة لا یقدرالخیال علی محاکاتها... فذلک صوت من المثال‌المعلّق.[6]

یعنی شخصی که به‌مقام «کن» رسیده است او را به‌عیان و مشاهده ظاهر می‌شود وجود عالم مقداری دیگر غیر از عالم برزخ، که در آن عالم مُثل معلقه است قایم به‌ذات؛ و ملائکهٔ مدبره است، و آن ملائکه را طلسمات جسمانیهٔ جمادیه است در عالم اجسام؛ و صور مثالیه است در عالم مثال؛ و آن صور مثالیه مطابق طلسمات جسمانیهٔ جمادیه است؛ و ظاهر می‌شود آن مُثل — به‌این طلسمات — از جهت کمال مناسبت که آن مُثل [را] به‌مظاهر بعضی از عقول است؛ و آن اشخاص در بعضی از طلسمات جمادیه که از منسوبات اوست، بعضی اوقات ظاهر شده، به‌اهل دعوت سخن می‌کند. و بعضی اوقات اصوات عجیبه از اجسام جمادیه ظاهر می‌شود که خیال قدرت بر محاکات آن اصوات ندارد. و آن اصوات در وقت ظهور مُثل ظاهر

۱. او با وجود (ن).
۲. النفس (ن).
۳. شیرازی، ص ۵۳۹، س ۱۱ الی ۱۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۱۰ و ۱۱.
۵. علمیه (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۲، س ۱۱، الی ص ۲۴۳، س ۵.

می‌شود؛ چون مقرر است که این صوت از عالم اجسام نیست. پس ثابت شد که از عالم مثالی روحانی است. و ملخص کلام این است که چنانچه بعضی از مجردات را صور مثالیه است در عالم مثال، همچنین امثال آن صور جسمانیه نیز است در عالم اجسام. پس اگر شخصی خواهد که تسخیر یکی از مجردات نماید باید که یک‌صورت از آن صور را در عالم اجسام از سنگ یا چوب و امثال آن — در آن‌ساعت که کواکب منسوب به‌آن مخیر و مسعود باشند — موجود کرده و شرایط و اسباب دیگر — که در کتب مبسوطه مذکور شده است — مرتب ساخته، شروع در دعوت آن اسم، که این نور مجرد از منسوبات اوست، بکند. و بعد از حصول شرایط در زمان معین که وضع فلکی آن وقت اقتضای ظهور او کرده باشد، آن نور مجرد در آن‌صورت جسمانیه ظهور نموده، اصوات غریبه ظاهر می کند. و این عالم طلسمات است، که حقیقت آن مجملا مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و در «سرمکتوم» که کتابی است و می‌گویند که او از مصنفات امام فخرالدین رازی است، تسخیرات کواکب سبعهٔ سیاره و دعوات اسماء و علم طلسمات را مفصلا بیان نموده است. اگر استاد عارف عالم یا مرشد کامل میسر شود و آن کتاب را در ملازمت او دیده شود، البته علم طلسمات و تسخیرات به‌احسن وجه حاصل می‌شود. و شیخ محمد غوث کوالیاری، که در ولایت هند مشهور است نیز کتب و رسائل درین علم نوشته است. ولیکن بدون وجود استاد و مرشد عمل نمودن برآن رسائل خطای محض است. و البته منجر به‌ضلالت و جنون می‌شود، نعوذبالله. و مقصود ازین مقدمات که به‌امر صاحب‌مقام «کن» احیای اموات می کند، آن مُثل معلقه است. و بعضی اوقات در ابدان اموات ظهور می کند و متکلم به کلام می‌شود.

قوله: وکل مَن احتنک [في] السباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتّى يصعد من طبقة الى طبقة [من] الصّورالمليحة. فكلّما كان صعوده اتمّ، كانت مشاهدته لصور[1] أصفى وألذّ، [و هكذا يصعد... حتّى يصل الى اشرف‌الطّبقات] [2] فيبرز بعد ذلك الى عالم‌النّور، ثم يبرزالى نورالانوار[3].

«حنک» در لغت به‌معنی استحکام و قوت است و ملخص کلام این است که نفس قوی، که در حالت خمود قوی و تعطیل حواس — که کاملان را در بیداری و متوسطان را در مابین‌النوم والیقظه، واقع می‌شود — ترقی بکند به‌طبقات مثالیه، قطع می کند آن طبقات را به‌ترتیب و به‌هر طبقه از طبقات عالیه که می‌رسد می‌بیند او را اشرف و اصفی از طبقه‌ای از طبقات عالیهٔ سافله؛ و صور آن طبقه را املح و احسن از طبقهٔ سافله می‌یابد. و بعد از وصول به‌طبقهٔ اعلی، عالم مثال بروز می کند به‌عالم نور. و در آن عالم نیز از طبقهٔ ادنی به‌اعلی

۱. لصورته (ن).
۲. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۳ و ۱۴.
۳. حکت. کربن ۲، ص ۲۴۳، س ۵ الی ۸: نورالنور (ن).

ترقی کرده بروز می کند نزد نورالانوار، و این معراج سید کائنات و مقام آن حضرت است؛ و غایت ترقی و معراج سایر انبیا و اولیای امت سید کائنات به‌طبقه‌ای است که اسفل است از طبقهٔ اعلی. نور و بروز عند نورالنور بی‌حجاب بجز از آن حضرت انسان دیگر را میسر نیست، صلی‌الله علیه وآله و اصحابه اجمعین. و امام غزالی در کتاب «محبت» از کتب «احیای علوم» گفته است که تحقیق این است که پیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلم، در شب معراج حق تعالی را ندیده است؛ زیرا که با وجود تعلق به‌بدن، دیدن حق ممکن نیست[1]. و این معنی به‌شرح و بسط در آن کتاب بیان کرده است و بر این تقدیر بروز نورالنور با وجود بدن میسر نمی‌شده باشد، و بعد از فساد بدن این مقام مخصوص انسان کامل است. قال‌الشّارح: [[اعلم أنّ طبقات عالم‌المثال، و إن کانت کثیرة... لکنّها متناهیة... منها شریفة نوریة، و هی طبقات‌الجنان التی یلتذ[2] بها السعداء من‌المتوسّطین، و هی ایضاً متفاوتة فی‌الشّرف و بعضها[3] مظلمة کدرة و هی طبقات‌الجحیم التی تتألّم بها اهل‌النار[4] و هی متفاوتة فی‌شدة‌الظّلمة والوحشة، و بعضها دون ذلک، والطّبقة‌السافلة‌الشّدیدة [الظّلمة] هی آخرالطّبقات، و هی‌المصاقبة لأُفق عالم الحسّ یسکنها[5] المجرمون من‌الانس والجن... و کل طبقة یسکنها[6] قومٌ لایتناهی عددهم، إمّا من‌الملائکة أوالجنّ والشّیاطین.]][7] هذا کلامه رحمه‌الله. و ازجملهٔ اسباب صفا و شرافت طبقات جنان، یکی صفای مظاهر ایشان است که آن اجرام افلاک است و ازجملهٔ اسباب کدورت و ظلمت طبقات نیران، یکی ظلمت مظاهر ایشان است که آن طبقات جوّ فلک است. و اکثف طبقات مثالیه طبقهٔ مثالیه است، که مشابه و مناسب عالم کون و فساد است. و ازین بیان ظاهر شد که اکثف جمیع عوالم عالم کون و فساد است و اسفل‌السافلین درحقیقت این عالم است، چنانچه حق تعالی فرموده است: «و لقد خلقناالانسان فی‌أحسن تقویم. ثم رددناه اسفل السافلین.»[8]

قوله: و اعلم أنّ کلّ شیء ممّا فی‌العالم‌العنصریّ مصور فی‌الفلک علی نحو ما وُجد

۱. غزالی، احیاء‌العلوم‌الدین، جلد ۴، کتاب محبت، بکوشش دکتر بدوی‌طبانه، چاپ بیروت، ص ۲۸۸ به بعد. نیز ر. ک: ص ۳۰۴ همان جلد، پاورقی شماره ۱ (که در این خصوص مطالبی آورده است).

۲. تلذه (ن).

۳. منها (ن).

۴. نهار (ن).

۵. یسلکها (ن).

۶. و یسلک فی کل الطبقة (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۸، الی ص ۵۴۱، س ۷.

۸. قرآن مجید، سورهٔ ۹۵، آیهٔ ۴ و ۵. قرآن مجید، سورهٔ ۵۴، آیهٔ ۵۲ و ۵۳.

هیهنا بجمیع هیأته، و کلّ انسان [[و غیره]][1] منقوش مع جمیع أحواله و حرکاته و سکناته ما وجد و ما سیوجد «و کلّ شیء فعلوه فی‌الزبر و کلّ صغیر و کبیر مستطر.»[2]

استناد[3] نمودن به‌این آیه مشعر است به‌این معنی که آیهٔ «قرآن» نیز مؤید این مطلوب است که صور جمیع کائنات در اجرام افلاک مسطور است؛ و لهذا صیغهٔ «جمیع» مذکور شده است. قال‌الشّارح: [[و تلک‌النقوش موجودة فی سطوحها‌المحدبة والمقعرة علی‌التناسب]][4] الطّبیعی [[والتّرتیب‌الموجود هیهنا، و لیست علی ما یحسّ بالبصر لشفیف‌الافلاک، بل علی ما یلیق باحوال‌الافلاک فما[5] امکن نقشه فهو منقوش کصورة‌الانسان والفیل والبعوضة و غیرها من‌الانواع و کذا شکله و مقداره... مالایمکن نقشها کالارایح[6] والطّعوم [والالوان] و امثالها من‌الحرکات والسّکنات، فهی منقوشة علی وجه آخر... حول[7] کلّ شخص مصور علی ما هو علیه من‌الصّغر والکبر والنّشو [والنّموّ] والتّوالد والتّناسل و غیره من اوّل نشوه الی آخر عمره و لهذا[8] مایری‌الشّیء‌الواحد فی‌النّوم علی هیئات مختلفة و احوالُ شتّی من اول امره الی آخر عهده بحسب‌الاوقات علی‌التّرتیب‌الزّمانی]][9] هذا کلامه رحمه‌اله. و چون ادراک افلاک به‌حس بصر ممکن نیست، پس ادراک نقوش و صور آن به‌طریق اولی ممکن نباشد. و این صور و نقوش در فلک به‌تفصیل مذکور موجود است. ولیکن در لطافت و کثافت مختلف است، زیرا که صور فلک اعظم الطف است از جمیع صور افلاک، و صور فلک قمر اکثف است از صور جمیع افلاک و ما بینهما به‌همین قیاس است در لطافت و کثافت. و تحقیق مرام در این مقام این است که نفوس مدبرهٔ اجرام افلاک عالم‌اند به‌امور غیرمتناهیه ازلا و ابداً، چنانچه مذکور شده است. و صور آن معانی غیرمتناهی که معلوم نفوس افلاک است، در هر دور از ادوار عالم، در اجرام افلاک ظهور می‌کند، و بعد از انقضای دور اشباه و امثال آن صور در آن اجرام به‌همان ترتیب بروز می‌کند و هکذا الی مالا نهایة له. و حکمای متوغل متأله، بعد از خلع بدن، این صور را در محدب و مقعر افلاک مشاهده نموده اند. و چون مانع ادراک آن صور و نقوش ابدان جسمانیه است، پس بعد از فنای ابدان هر شخص را جمیع اعمال او، از اول عمر تا آخر، آنچه از او به‌عمل آمده است به‌تفصیل منکشف می‌شود. و اگر

۱. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۱.
۲. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۱، الی ۴.
۳. اقتباس (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۴ و ۱۵.
۵. الفلک و کلما (ن).
۶. کالروایح (ن).
۷. و احوال (ن).
۸. و هکذا (ن).
۹. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۵، الی ص ۵۴۲، س ۳.

اعمال حسنه را بیشتر می‌بیند مسرور و مبتهج[1] می‌گردد و سرور موجب تمثیل به‌صور حسنه است. پس البته به‌صور ملیحهٔ انسانیه مبعوث شده، از لذات حسنه متلذذ می‌شود. و اگر اعمال سیئه را غالب می‌بیند مقبوض و محزون می‌شود، و حزن موجب تمثیل به‌صور قبیحهٔ مؤلمه است. پس لابد به‌صور قبیحه محشور شده به‌قدر رسوخ هیأت ردیئه در درکات نیران معذب می‌ماند. و قولهُ تعالی: «مالِهذاالکتاب لا یُغادر صغیرة ولا کبیرة الاّ احصیها»[2] اشاره به‌این معنی‌ست که مذکور شده. و از جمیع این کلمات ظاهر شد که انسان در جمیع حرکات و سکنات و افعال و اقوال که از وی صادر می‌شود، مجبور و مضطر است؛ زیرا که جمیع کائنات در اجرام افلاک مسطور است، و تغییر و تبدیل آن ممتنع است، و در هر وقت آنچه در افلاک شده است ناچار واقع می‌شود. و اندر خبر است که سید کائنات صلوات‌الله وسلامه علیه وآله فرموده است که کتابی است به‌نزد حق تعالی که در وی سعدا و اشقیا را نام‌بنام نوشته‌اند و تغییر و تبدیل آن ممکن نیست و لهذا مقام رضا به‌قضا اعظم مقامات سالکان است؛ چه این حالت از غایت غلبه قوت عاقله — که آن را شارع علیه وآله‌السلام [به] لفظ ایمان تعبیر فرموده است — حاصل می‌شود. وگمان برده نشود که رضا به کفر و معصیت محمود باشد، چه اندر خبر است که «الرضاء بالکفر کفر» بلکه باید من حیث انه کفر و معصیة به‌آن راضی نباشد و به‌من حیث أنّه قضاء الله راضی باشد، زیرا که حدیث قدسی ناطق به‌این معنی است که «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر علی نعمائی فلیطلب رباً سوائی» و مولوی معنوی در «مثنوی» در این باب می‌فرماید:

راضی‌ام در کفر زان رو که قضاست	نی ازین رو که نزاع‌وکفر ماست

و در این باب می‌فرماید که قضای کفر کفر نیست:

کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر مخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هردو کی یک باشد آخر علم و حلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوت نقاش باید زآنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو[3]

و از لفظ اضطرار که در افعال انسان مذکور شده است توهم کرده نشود که اراده و اختیار در انسان اصلا نیست، چه این اعتقاد منجر به‌سقط می‌شود. بلکه حق این است که انسان راهگذر دغل اراده و اختیار است؛ و چون این اراده از مبادی عالیه بروی فایض می‌شود، مطابق این اراده از وی افعال صادر می‌گردد. پس این اراده و اختیار او نیست. و

۱. مبتسم (ن).

۲. قرآن مجید، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۴۹.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، در باب توفیق میان دو حدیث که الرضا بالکفر کفر، و که من لم یرض به‌قضائی و لم تصبر علی بلائی فلیطلب رباً سوائی.

لهذا اهل سنت و جماعت گفته‌اند که افعال عباد مخلوق عباد است و به‌تولید فعل از فعل و طفره که ظاهرالبطلان است قائل شده راه ضلالت پیموده‌اند. و این عدم اختیار انسان به‌طریقی که مذکور شده است، اصلا مخالفت ندارد بهشرایع الهیه؛ چنانچه نزد ارباب قلوب منکشف شده است. ولیکن از برای ادراک این معنی [و] امثال، عقلی و فهمی باید که از اکثر وهمیات و رسمیات و حسیات نجات یافته استعداد ادراک معقولات محض حاصل نموده باشد. و چون اجتماع این هردو صفت در یک شخص لغایت قلیل است، پس عالم به‌علم الهی نیز در همه وقت قلیل است. و از جهت غایت صعوبت علم الهی سقراط گفته است: «لا یعلم‌العلم الالهی الاکلّ ذکی صبور.» زیراکه بر سبیل ندرت این هردو صفت در یک شخص یافته می‌شود. از جهتی ذکا حاصل می‌شود، از میل مزاج دماغ به‌حرارت؛ و صبر [حاصل می‌شود] از میل مزاج دماغ [به] برودت. پس هرچند مزاج به‌اعتدال قریب‌تر باشد آن شخص ادراک علم الهی را مستعدتر خواهد بود؛ و اعتدال نادر.

قوله: و من‌البرهان علی وجودالنفس و أنها غیر جسمانیة أنها... قد یکون مظهرها المثال‌المعلق، و هی تدرک ذاتها فی‌الحالتین، فلیست أحدهما[1].

و اگرچه اثبات وجود نفس ناطقه و تجرد او را به‌این مباحث چندان مناسبت نبوده است، ولیکن به‌تقریب بیان «مُثُل معلقه» این دلیل بر این مطلوب ذکرکرده است و این دلیل قناعی است زیراکه می‌تواند بود که غیر هردو بدن باشد و جسمانی بود.

قوله: و لنذکر هیهنا من‌الذکر ما یدرک به‌المُثُل الحق و یستبصر به، وهی من‌الواردات[2].

یعنی بعد ازین، در فصل دیگر که متصل است به‌این فصل، ذکر می‌کنم کیفیت سلوک طریق حق را، که موجب نجات نفس ناطقه است از درکات نیران. و مراد از «مُثُل حق» مثل نورانیه است که سید کائنات از آن به‌حجب نورانیه تعبیر فرموده است. و غرض از بیان این حجب در فصل آینده این است که سالک تا قطع جمیع عقبات و موانع نکند، به‌مرتبهٔ فنای محض که موجب مشاهدهٔ نور محض است، نمی‌رسد. و آن امور که در آن فصل مذکور خواهد شد ازجملهٔ واردات الهیه است که [به] سالکان طریق حق تعالی فایض می‌شود و از قطع هر منزل منزل دیگر ظاهر می‌شود که صغیر از سابق است؛ چنانچه حق تعالی می‌فرماید: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا.»[3]

قوله: و لیطلب اسرارها من‌الشخص‌القائم[4] بالکتاب.[5]

۱ [[لکونه عظیم‌الشأن جلیل‌القدر لا یقوم به و بمعرفة الأ الکامل فی‌العلم والعمل الذی

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۴ الی ۶.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۷ و ۸.
۳. قرآن مجید، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۶۹.
۴. العالم (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۸.

هو خلیفةالله فی ارضه أو بالکتاب‌الالهی الذی هو مجموع الموجودات اذ هو کتاب‌الله‌الاعظم و کلّ جوهر من‌الجواهر حرفٌ من‌الحروف و کلّ عرض من‌الاعراض نقطة و اعراب لذلک‌الحرف و مَن اطّلع علی احد [هذ] ین‌الکتابین لا یخفی علیه اسرار هذه‌الواردات.]] [1] هذا کلامه رحمه‌الله. و می‌تواند بود که مراد از «کتاب»، «قرآن مجید» باشد [که] شامل جمیع علوم معقوله و محسوسات است: «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین.» [2]

قوله:

فصل [3]

در این فصل بیان می‌کند آن واردات را که به‌آن وعده داده بود. و آن مناهج علم و عمل سالکان است که نفس ناطقه را از عالم ظلمت و صورت بالکلیه نجات می‌دهد. اولا بیان می‌کند واردات مشتمل بر مناهج عمل را؛ و ثانیاً وارد آخر گفته، وارداتِ مشتمل بر مناهج علم و عمل را «ذکرالمبین»؛ یعنی در عقول مجرده و نفوس فلکیه که عالم به‌علوم غیرمتناهی [است]، یا اجرام افلاک که جمیع کائنات در وی منقوش است.

قوله: أنّ‌السائرین [[الی‌الله‌وهم]] [4] الذین یقرعون [ابواب] عرفات‌النّور، مخلصین صابرین [5].

یعنی سالکان طریق حق حقیقی قومی‌اند که به‌تحصیل علوم الهیه و اکتساب اخلاق مرضیّه اشتغال نموده، از روی صبر و اخلاص عبادت می‌کنند. و اخلاص عبارت از این است که خالص باشد؛ که بی‌شایبهٔ ریا بوده باشد؛ و اصلا غیر ارتقای حق چیزی دیگر منظور نباشد. و صبر عبارت از ضبط نفس است از لذات و شهوات جسمانیه، که زیاده از مقدار واجب باشند. و قهر نمودن قوت غضبیه است که از وسط تجاوز نتواند کرد؛ نه در طرف افراط نه تفریط. و چون بعضی از انوار مجردهٔ عقلیه به‌اعتبار کثرت مناسبت به‌نورالانوار در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و افاضهٔ نور بر غیر فوق بعضی است، بنا بر آن مراتب عقلیهٔ انوار مجرده را به «غرفه» تشبیه داده است و مراتب انوار جوهریهٔ عقلیه مثل مراتب انوار عرضیه است. و چنانچه نورِ مشعل اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نور شمع [6]؛ و نور کوکب از نور جمیع مشعلها؛ و نور ماه از نور جمیع کواکب؛ و نور آفتاب از نور ماه؛ همچنین در انوار جوهریهٔ عقلیه، در شدت و غلظتِ نور، مراتب، بسیار است. و اشرف جمیع انوار و اعلی و اشد نورانیت شمس‌الشموس

۱. شیرازی، ص ۵۴۲، س ۱۰ الی ۱۴.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۶، آیهٔ ۵۹.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۱۰.
۴. شیرازی، ص ۵۴۲، س ۱۶.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۱۲، الی ص ۲۴۵، س ۱.
۶. نورشمع اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نورمشعل (ن).

است. تعالی عما یقولون الجاهلون «علواً کبیرا.»[1]

قوله: ألا أنّ اخوان البصیرة الذین التأموا علی التسبیح والتّقدیس.[2]

امتیاز می‌دهد ازجملهٔ صابران و مخلصان، قومی راکه بعد از حصول صبر و اخلاص متوغل باشند درعبادت [و] تسبیح لسانی مع حضورالقلب و تطهیر معنوی — که عبارت از طهارت باطن است — از اخلاق ذمیمه.

قوله: عاکفین.[3]

حال است: أی فی حال کونهم عاکفین. یعنی ملازمت به‌عبادت الله تعالی باللسان والقلب.

قوله: یخشعون.[4]

یعنی از روی خشوع که عبارت از عبادت است به‌حضور قلب و استدعای صراط مستقیم از حضرت و مآب مطلق نیاز و عجز قلبی. و قد قال الله تعالی: «قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلوتهم خاشعون.»[5] و «خشوع» در لغت به‌معنی لرزیدن است. و چون غرض از وضع صلوة — که افضل و اشرف عبادات بدنی است — رفع و اصلاح خلق [و] تکبر است، پس صلوة بدون خشوع — که موجب رفع تکبر نشود — اصلا در آخرت فایدت نمی‌دهد؛ نعوذ بالله، از آن صلوة که موجب ازدیاد تکبر و غرور بوده باشد: چنانچه دراکثر عباد جاهل مشاهده می‌شود که به‌اندک عبادت که به‌جوارح می‌کنند چندان تکبر و غرور در دماغ ایشان قرار می‌گیرد که به‌شومی آن جمیع اعمال ایشان خبط می‌گردد. و نسأل من الله العظمة عن طرق الضلالات.

قوله: وهم قیّامٌ قانتون.[6]

یعنی عبادت می‌کند در حال قیام از روی خضوع؛ چه «قانتون» به‌معنی خاضعون است و خضوع فروتنی و اظهار عجز و نیاز است به‌جوارح و نسبت خضوع و خشوع عموم و خصوص من وجه است، زیرا که خشوع از اعمال قلب و خضوع از اعمال جوارح است پس اجتماع هردو در بعضی محال و افتراق از یکدیگر ممکن است در بعض محال دیگر، چنانچه ظاهر است نزد اهل بصیرت.

قوله: یذکرون ناظم الطّبقات فی العالمین.[7]

یعنی ذکر می‌کند خالق عالمیان را، که او «ناظم طبقات» عالم اجسام و عالم انوار

۱. ر. ک. قرآن مجید، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۳.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.
۵. قرآن مجید، سورهٔ ۲۳، آیهٔ ۱ و ۲.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.

مجرده است، زیرا که علت اولی است.

قوله: و هم عن ابناء الظلمات یجتنبون[1].

یعنی عبادت را تسبیح و تقدیس می‌کند در حال اجتناب از اختلاط به‌خلایق. چه خشوع بدون اختیار عزلت و خلوت در مبادی احوال متغیر است. چنانچه مولوی معنوی در مثنوی می‌فرماید:

قعرِ چه بگزید هر کو عاقل است	زانکه در خلوت صفاهای دل است
ظلمت چه به که ظلمتهای خلق	سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق[2]

[قوله]: قاموا فی هیاکل القربات[3].

[[مراد از «هیاکل القربات» یا مسجد است و صومعه و امثال آن که محل عبادت است؛ و یا ابدان جسمانی ظلمانیه است که وسیلهٔ عبادت روحانی و نفسانی است.]][4]

قوله: یلتمسون فک الاسیر[5].

یعنی در آن حال که این عباد در لیالی مظلمه و مجال عباد از روی خشوع [و] خضوع از درگاه «واهب النعم» التماس می‌کنند خلاصی نفس ناطقه را، که سکنای جسمانی است.

قوله: و یقتبسون النّور من مظهره[6].

یعنی اخذ می‌کند آن عباد مخلصِ صاحبِ باطن، نور علم را از بحرالمعانی والحقایق، که منبع نور و معدن علم است؛ زیرا که به‌سبب صفای باطن، حقایق اشیا به‌قدر استعداد نفس عباد مخلص، ظاهر می‌شود؛ به‌شرط توغل در تألّه و اجتناب و تنزه از جمیع ماسوای حق.

قوله: اولئک الذین اقتدوا بالصّافین عندالله الاقربین[7].

یعنی آن اخوان بصیرت که همگی همّت ایشان مقصور است بر عبادت الله تعالی و تسبیح و تقدیس او به‌دل و زبان، و ملازمت می‌نمایند بر عبادت و ذکر اسماء الهی به‌تفصیل مذکور، قومی‌اند که اقتدا نموده‌اند به‌ملائکه مقدسه که مقربان درگاه الهی‌اند در مراتب عقلیه. و چون نفوس این طایفه را کمال مناسبت به‌عالم نور حاصل شده است، پس بعد از فنای ابدان، البته از صور ظلمانیه خلاص شده به‌عالم نور انتقال می‌کند.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴ و ۵.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل: داستان پرسیدن شیر از سبب پای واپس کشیدن خرگوش را.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۵: الظلمات (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۴۳، س ۱۷ و ۱۸: هیاکل الظلمات (ن). احیاناً ابهام در کاربرد «هیاکل الظلمات» در نسخه، بیشتر مناسب با مطلب است. (م).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶: فلک الاثیر (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶.

۷. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۶ و ۷.

قوله: سبّحوا[1] الله‌الذی جعل الشمس وسیلة والنیرین خلیفة والحواری حملة فی قرب‌الله[2].

یعنی آن طایفهٔ عباد که موصوف به‌صفات مذکوراند، ذکر می‌کند خداوندی را که شمس را وسیلهٔ افاضهٔ نور و آثار خارجیهٔ عالم کون و فساد ساخته؛ و شمس و قمر را خلیفهٔ این عالم گردانیده است. زیرا که وجود نیرین در جمیع کائنات عموماً، [و] در امور اکل و مشارب حیوان خصوصاً دخل عظیم دارند. و خمسهٔ متحیره را که خادمان نیرین‌اند بردارندهٔ سالک گردانیده به‌جانب حق. یعنی چون از آثار این کواکب اسباب نجات نفس ناطقه از عوایق جسمانیه مهیا می‌شود، پس گویا این کواکب سالک را برداشته به‌حق می‌رساند. این است خلاصهٔ کلام مصنف. و غرضُ از ذکر این عبارت بیان بزرگی و عظمت حق جل و علی است؛ و ایضاً این اشارت است به‌این معنی که تعظیم انوار نیز داخل در عبادت حق است؛ ولیکن به‌طریقی تعظیم باید کرد که مخالف شریعت الهیه نبوده باشد. و امّا سجده کردن و تعظیم انسان به‌افراط نمودن از جهل است.

قوله: و یتنعمون[3].

عطف است بر سبّحوا. یعنی بعد از تسبیح و وصول تقرب حق از اشراقات و انوار عقلیه ابداً متلذذ می‌باشند.

قوله: فینعمون[4] [[علی غیرهم]][5].

یعنی از آن نفوس کاملان که به‌آن مراتب عقلیه عروج نموده‌اند، انوار و اشراقات بر نفوس ناقصان فایض می‌شود. و ازین عبارت معلوم شد که توجه به‌مرشد و استاد کامل در حال حیات و ممات او نافع است. و توسل به‌ارواح اولیا و علمای متورع[6] نیز مفید است، البته.

قوله: و لولااولو عزیمة... تطهّرون الباقیات لجوارالله... لقذفت‌السّمٰوت وبالا علی ـ الارض.[7]

یعنی اگر انبیا و مؤیدین و علمای متورع و ائمهٔ هدی و حکمای متأله هادی در عالم نمی‌بودند و تطهیر قلوب ناقصین از ادناس اخلاق ردیئه نمی‌نمودند[8]، به‌شومی بواطن

۱. یسبحون (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۷، الی ص ۲۴۶، س ۱.
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۶، س ۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۶، س ۱.
۵. شیرازی، ص ۵۴۴، س ۸.
۶. متورح (ن).
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۴۷، س ۱ و ۲.
۸. نمی‌بودند (ن).

خبیثه و اشقیا، از آسمان بلاها و عذابها بر زمین نازل می‌شد؛ و جمیع خلایق هلاک می‌شدند.
و قوله «لجوارالله» متعلق است به «یطهّرون»؛ یعنی بواطن ایشان را طهارت می‌دیدند تا شایستهٔ درگاه الهی شوند.

قوله: فبعث الله النبیین... لیعبدوه، ففریقٌ عبدوا الله علی نسک [و تقرّبوا.] و فریقٌ زاغوا عن‌الحق مبعدین[1].

یعنی فلذلک بعث‌الله‌الانبیاء لیعبدوا النّاس من‌الکاملین والنّاقصین والمتوسطین لله الواحد القهارالذی لیس فی‌الوجود الهٌ غیره. کما قال الله تعالی: «و ما خلقت‌الجنّ والانس الا لیعبدون.»[2] و مراد ازعبادت، عبادت نفسانی است که آن را معرفت و ایمان می‌گویند؛ زیرا که عمل به‌جوارح بدون نور ایمان خبط است. و لهذا نجات صاحب جهل مرکب از درکات نیران ممکن نیست و اصحاب زوایل قوت شهوی و غضبی را، بعد از ادوار، نجات میسر می‌شود و بعد از بعثت انبیا، بعضی مردم — که در ازل به‌سعادت ایشان حکم شده بود — از روی صدق و اخلاص متابعت انبیا نموده از جمیع موهومات و حسیات نجات یافتند. و ازجمله فایزان به‌مطلوب و واصلان به‌حق حقیقی، به‌مطلب اعلی و مقصد اقصی رسیدند. و بعضی که در ازل به‌شقاوت ایشان حکم شده بود، از راه حق میل نموده، اطاعت اوامر و احکام انبیا نکردند و از درگاه بعید افتادند.

[قوله]: فاما الذین عبدوه خاضعین، فسیرفعهم الله علی مشهدالضیاء. فیدخلون فی صفوف‌العزّة، و یقدسهم [الله] بطهارته، فاذاهم عندالله فی‌النعیم دائمون. و اماالزائغون، فیلقّی علیهم‌الذل [[والمنسکنة]][3] وهم علی‌الرؤس تحت حجاب‌الظلمات ناکسون[4].

یعنی مردمی که عبادت حق تعالی کردند از روی خضوع، یعنی جمیع ارکان عبادت را به‌عمل آوردند، رفع نمود حق سبحانه ایشان را به‌مدارج عالیه؛ و درآمدند ایشان در صفوف ملائکهٔ مقدسه. و پاک کرد ایشان را حق تعالی از جمیع اخلاق ذمیمه و از درگاه واهب‌النعم دائماً بر ایشان نعمتهای عقلی معنوی فایض می‌شود. و طایفه‌ای که ازطریق حق مایل شده راه ضلالت پیموده‌اند، رسیده است به‌ایشان خواری در دنیا و آخرت، کما قال الله تعالی: «و ضربت علیهم‌الذلة والمسکنة.»[5] و آن قوم سرنگون شده مایل ظلمات شده‌اند؛ و بعد ازفنای ابدان به‌صور حیوانات منتکسةالرؤس مبعوث می‌شوند. کما قال الله تعالی: «و لوتری اذ

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۷، س ۳ و ۴.
۲. قرآن مجید، سورهٔ ۵۱، آیهٔ ۵۶.
۳. شیرازی، ص ۵۴۵، س ۱۱.
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۷، س ۴ الی ۷.
۵. قرآن مجید، سورهٔ ۲، آیهٔ ۶۱.

المجرمون ناكسوا رؤسهم»[1] الآية.

فصل
واردٌ آخر[2].

چون از بيان واردات مشتمل بر مناهج عمليه فارغ شد، شروع كرد در بيان واردات مشتمل بر مناهج علميه و عمليه.

قوله: عهدالله الى‌القرون أن[3] يجيبواالدّاعی و يعتزلوا... من‌الاحزاب قبل أن يثقلهم[4] غاشية يوم‌القيامة.[5]

مراد از «داعی» نبی و امام است و مراد از «احزاب» جنود شيطان است كه عبارت از خواهش لذات جسمانيه است. و مراد از «قيامة» [قيامت] صغری است كه عبارت از وقت انفصال روح است از قالب. و ملخص كلام اين است كه حق تعالی عهد گرفته است از نفوس انسانيه، در روز ازل، كه متابعت اقوال انبيا نموده، از اتباع هوا دست بدارند. كما قال الله تعالی: «و اذ اخذ ربك من بنی‌آدم [من] ظهورهم ذرّيتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربكم قالوا بلی شهدنا أن تقولوا يوم‌القيامة انّا كنّا عن هذا غافلين.»[6] و قال عزوجل: «الم اعهد اليكم يا بنی‌آدم أن لا تعبدواالشيطان»[7] الآيه. و چون عذاب در آخرت به‌قدر تعلق به‌دنيا است، به‌قدر حصول لذات جسمانيه است. بنابرآن اعتدال «احزاب» شيطان ازجمله شرايط بزرگ طريق حق است.

قوله: وكم من قرن عصوا رسالات ربّهم. فأخذهم قهره بطمس ادبارهم، فانقلبوا الی مصرع السّواء... و يتمنّون الرجعی.[8]

يعنی و خلق كثير از قرون ماضيه و امم سابقه عصيان امر حقتعالی نموده تكذيب كردند انبيا را و به‌شومی كفر و معصيت به‌قهر الهی گرفتار شدند. و آثار ايشان از عالم برافتاد. و برگشتند باقبح وجود، يعنی معاد ايشان به‌صور كريهه واقع شد. و چون آن صور قبيحهٔ كريهه را مشاهده نمودند سمتی رجوع به‌دنيا كردند تا شايد تلافی آن اعمال سابقه توانند كرد.

۱. قرآن مجيد، سورهٔ ۳۲، آيهٔ ۱۲.
۲. حك. كربن ۲، ص ۲۴۸، س ۶. كربن، عنوان [فصل] را اضافه كرده است.
۳. الی (ن).
۴. تغشهم (ن).
۵. حك. كربن ۲، ص ۲۴۸، س ۷ و ۸.
۶. قرآن مجيد، سورهٔ ۷، آيهٔ ۱۷۲.
۷. قرآن مجيد، سورهٔ ۳۶، آيهٔ ۶۰.
۸. حك. كربن ۲، ص ۲۴۸، س ۸ الی ۱۰.

قوله: و حرام في‌الرقيم‌الاوّل عودالفاجرين الی‌الاوطان[1].

یعنی در عقل اول مرقوم شده است که عود فاجران و کفار به‌ابدان انسانیه محال است. پس این تمنی بی‌فایده است. و ازین عبارت توهم کرده نشود که عود مطیعان به‌ابدان انسانیه ممکن باشد، زیرا که عود جمیع نفوس به‌صور انسانیهٔ این عالم ممتنع است و غرض از ذکر «فاجران» بیان طمع محال است؛ یعنی ابداً در آتش این آرزو خواهند سوخت، به‌خلاف مطیعان که اصلا از وی رجوع نخواهند کرد و الیه‌الاشارة بقوله علیه وآله‌السّلام: «الدّنیا سجن المؤمن و جنّـة‌الکافر.» و ازجمله نیران روحانی یکی نار تشرم و تشویر است که به‌آن اشاره شده است و دویم نار فراق لذات جسمانیه و سیوم نار حجاب ارتقای حق حقیقی است.

قوله: ظنّ الّذین اقترفوا الخطیئات ان تنالهم رحمة افق‌المجد دون أن یأخذوا سفرالله بجد[2].

یعنی بعضی اوقات از فاجران گمان برده‌اند که باوجود آلایش به‌گناه، بدون توبه از جمیع معاصی، نجات از درکاتِ نیران ممکن است. و این خیال محال است، زیرا که [به] براهین کثیره ثابت شده است که تا ازجمیع معاصی توبه نکند و بر جمیع اوامر الهی از روی جد وجهد[3] عمل نکند، نجات ممکن نیست. کما قال‌النبی علیه‌وآله‌السّلام: «الاحمق من اتبعت نفسه هواها و تمنّی عن‌الله.» پس متابعت هوا و خواهش خود برخلاف شریعت [و] موجب تعذیب در درکات نیران است. و مراد از «سفر» کتب منزلهٔ الهی است. و اگرچه جمیع انبیا خلایق را به‌تهذیب قوت نظری و عملی دعوت می‌کنند ولیکن چون به‌اقتضای ادوار و اوضاع فلکی افهام اشخاص هر قرن، اقتضای قانون و ضابطهٔ می‌کنند که اهل آن قرن را بدون اختیار آن ضابطه، سلوک به‌صراط مستقیم محال است، و لهذا عبادت شرایع به‌اعتبار جوارح مختلف است، و به‌اعتبار عقیده متحد. و ادراک جمیع اسرار اعمال جوارح که صاحب شریعت به‌وحی و الهام ربّانی وضع نموده است، فوق طاقت اکثر افراد انسانی است. پس بر هر شخص عاقل و بالغ که از وجود نبی خبر داشته باشد، لازم است که بر جمیع احکام او از روی صدق و اخلاص عمل نماید و الاّ قوت نظری و عملی او تهذیب نخواهد یافت. و بعد از فنای قالب به‌جهل مرکب که آن را کفر نیز می‌گویند، ابداً مبتلا خواهد بود، نعوذ بالله منه.

قوله :والذین یطوفون عندالباب، و یخافون حول الله، والمصلّون فی‌الدّیجور، والصّا-برون فی‌المناسک... والسائرون فی‌الارض و ارواحهم معلقة بالمحلّ[4] الاعلی، و اصحاب السکینة‌الکبری، سیجدون من‌الله‌البشری بالخلاص[5].

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۸، س ۱۰ و ۱۱.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۸، س ۱۱ و ۱۲.
۳. جهل (ن).
۴. بالملاء (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۹، س ۶، الی ص ۲۵۰، س ۱.

یعنی طایفه‌ای که علم نافع و عمل صالح حاصل می‌کنند و از حقتعالی خائف بوده، پناه به‌حول وقت او می‌کنند و در لیالی مظلمه نماز می‌گذارند و مناجات می‌کنند و در عبادت فریضه و مستویه صبر می‌کنند؛ و قومی که در این عالم به‌قالب جسمانی سیر می‌کنند و ارواح ایشان همواره در مشاهدهٔ جمال ملکوت الهی مستغرق است؛ و فرقه‌ای که به‌سبب کثرت ورود انوار بارقه و لامعه به‌اطمینان تمام به‌عبادت حق مشغول‌اند؛ ایشان را از حقتعالی بشارت شده به‌خلاصی از عالم جسمانی و تعلقات بدنی.

قوله: وقّع الله فی‌السفر و قضی[1] الی الروح‌الامین أنّه لیجیب دعوة کلّ [مغلوب بالظلامة وکلّ] ذی نظافة بطلب‌التّظلّم لرضی‌الله[2].

یعنی توقیع کرده است حقتعالی در الواح عالیه و حکم کرده است به‌عقل مؤثر در نوع انسان— که او را ربّ نوع و روح‌القدس و روح‌الامین و جبرئیل می‌گویند— که اجابت بکند دعای نفس مبتلای عوایق جسمانی را که از برای نجات از عالم ظلمت مسألت نماید؛ و دعای نفس اشرف را که خالصالله تعالی از برای نجات نفس دیگر از زندان حسیات التماس بکند. و ملخص کلام این است که اگر شخصی از روی خشوع و خضوع نجات خود را از عالم ظلمت از درگاه الهی طلب بکند، البته به‌خیر اجابت مقرون می‌شود. و اجابت را به‌ربّ نوع از آن جهت نسبت کرده است که او از فیوض از رب نوع به‌نفس انسانی، بی‌توسط نفس و عقل دیگر فایض می‌شود. و ایضاً اگر مرشد صاحب باطن که از اکثر وهمیات و حسیات مبرا و معرا شده باشد، طلب مغفرت یکی از مریدان بکند، البته مستجاب می‌شود؛ به‌سبب کمال مناسبت نفس مرشد به‌رب نوع. و سرّ این سخن این است که نور بر قالب انسانیه از جهت کمال مناسبت، که در اصل فطرت به‌انوار قاهره دارد به‌هر چیزی که از روی جد و جهد متوجه می‌شود و سعی در آن می‌کند البته آن امر حاصل می‌شود. قوله تعالی: «ادعونی استجب لکم»[3] اشاره به‌این معنی است که اگر شخصی نجات از عوایق حسیه را از درگاه الهی طلب بکند و جمیع اوامر الهی را به‌عمل آورده، از جمیع معاصی اجتناب بکند، البته به‌مطلوب می‌رسد. چنانچه مولوی [فرماید]:

لنگ و لوک و خفته‌شکل و بی‌ادب	سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب
گه به‌گفت و گه به‌خاموشی و گه	بوی کردن گیر سوی بوی شه.
دائماً اندر طلب زن تو دو دست	کین طلب در راه‌حق مانع کش است

۱. قضی‌الله (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۰، س ۲ و ۳.

۳. قرآن مجید، سورهٔ ۴۰، آیهٔ ۶۰.

این طلب کاری مبارک جنبش است / و این طلب در راه حق مانع کش است[1]

قوله:

فصل

[قوله]: ولنرجع الی[2] المقصود الّذی کنّا بسبیله من العلم[3].

در این فصل بیان می کند اسباب خوارق عادات که از انبیا و اولیا و از غیر ایشان صادر می‌شود. و درین فصل بیان می کند واردات علمیه را که برهان حقیقی و یقینی است بر ظهور خوارق عادات.

قوله: فاعلم أنّ النفوس[4] اذا دامت علیها الاشراقات [العلویة]، یطیعها مادة العالم[5].

[[چون جمیع نفوس را در اصل فطرت به‌مبادی عالیه مناسبت تمام است، و بدن از عناصر است، چنانچه انوار مجردهٔ عقلیه مؤثر است در این عالم عنصری؛ همچنین نفس نیز مؤثر است در بدن که از عالم عناصر است. و چنانچه جمیع نفوس مؤثر در ابدان است، همچنین بعضی از نفوس که به‌ورود اشراقات کثیرهٔ نوریه کمال مناسبت به‌مبادی عالیه پیدا کرده است، در بدن جسمانیهٔ دیگر که غیر قالب او باشد نیز اثر می کند. و چنانچه از تمثیل، صورت معشوق در خیال حادث می‌شود، در بدن مزاج خاص که موجب وجود رنج است از مادهٔ رطبه در بدن [حادث می‌شود]. و آن رنج پیدا می‌شود در عضوی معین که آلت شهوی است و به‌سبب آن رنج استعداد مباشرت در آن عضو حادث می‌شود. همچنین حادث می‌شود از کثرت میل و توجه نفس منور به‌اشراقات نوریه در عالم عناصر، تحریک و تسکین و تکثف و تخلخل[6]. و ازین تحریک اشباه او حاصل می‌شود. جمیع کائنات جو و زلازل و عیون و امثال آن، یعنی اگر نفس همت در وجود و جودت یکی ازین امور صرف بکند به‌سبب کمال مناسبت او به‌مبادی عالیه، البته آن امر حادث می‌شود. و علی هذاالقیاس اگر به‌وجود یا عدم شیء متوجه می‌شود آن نیز به‌وقوع می‌آید.]][7]

قوله: و یسمع دعاءها فی‌العالم الاعلی، و یکون فی‌القضاءالسّابق مقدّراً[8] أنّ دعاء [شخص] یکون سبباً لاجابة فی‌شیء کذا[9].

1. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده پنداشت و در رسن‌ها پیچیده به‌بغداد آورد.
2. فی (ن).
3. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۴ الی ۶.
4. النفس (ن).
5. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۶ و ۷.
6. تخلل (ن).
7. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱ الی ۱۳.
8. مصورا (ن).
9. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۷ الی ۹.

و چون [در] لوح محفوظ ثبت شده است که دعا و خواهش زید، مثلاً، امر فلانی را، ازجملهٔ اجزاء علت تامه وقوع و حدوث آن امر است، پس بعد از وجود جمیع اجزاء علت تامه، ناچار معلوم موجود می‌شود. و ازین بیان منکشف می‌شود سرّ امر حق تعالی جمیع عباد را به‌دعا و مناجات. چه بعضی دعاها از اجزای علت تامه وقوع بعضی امور است، چنانچه استعداد ماده و اوضاع افلاک ازجملهٔ اجزای علت تامه [است]. و شیخ کامل محی‌الدین ابن عربی در «فصوص» می‌فرماید: «السائلون[1] صنفان، بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی فانّ الانسان خلق عجولاً. والصنف الاخر[2] بعثه علی السؤال: لما علم أنّ ثمّ اموراً عندالله قد سبق العلم بأنّها لا تنال الابعدالسؤال. فیقول: فلعل ما نسأله [فیه] سبحانه یکون من هذاالقبیل. فسؤال احتیاط لما هو الامر[3] علیه من الامکان، و هو لا یعلم ما فی علم‌الله ولا یعطیه استعداد[ه] فی القبول، لأنه من اغمض المعلومات.»[4] هذا کلامه قدس سره و روّح روحه. و مولانا عبدالرحمن جامی درشرح این کلمات می‌فرماید: یعنی سائلان حاجات دوقسم‌اند. قسمی را استعجال طبیعی که در ایشان مرکوز است باعث می‌شود ایشان را تا پیش از وقت سئوال کنند و از سرالامور مرهونه به‌اوقاتها خبر ندارند. وقسمی دیگر دانسته‌اند که درخزاین حق ازبرای این قوم خیری مدخّراست که بیخواست به‌ظهور نمی‌آید. و بود که این خواست ازجمله مدخر باشد. این علم باعث ایشان می‌شود به‌سؤال و این را سؤال به‌احتیاط گویند، زیرا که طرفی وجود و عدم او مساوی است، که اگر او را استعداد قبول آن بود موجود گردد والا فلا. و دانستن باقی علم الله، وقوف بر آن در هر زمان معین از مشکل‌ترین معلومات اهل کشف است. تا اینجا کلام مولانا جامی است رحمه‌الله. و از این عبارات معلوم شده که خواهش بعضی نفوس از برای امور از اجزای علت تامهٔ حدوث آن امور است. و اما سائل صنف ثانی جملهٔ عارفان است. زیرا که سؤال او را روی علم است به‌سرّالامور مرهونه به‌اوقاتها.

• قوله: والنّورالسّانح من [العالم] الاعلی هو اکسیرالقدرة والعلم، فیطیعه العالم[5] [[طاعته]][6].

یعنی نور فایض از نورالانوار بر نفوس مرتاضان و کاملان، موجب حصول قدرت تام و علم کامل است آن نفوس را. و به‌سبب حصول آن نور در نور اسفهبد انسیه، جمیع عناصر مطیع او می‌شود.

۱. السامیون (ن).
۲. الثانی (ن).
۳. امر (ن).
۴. ابن عربی، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، ص ۵۹، س۴ الی ۹.
۵. حکت. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۹ و ۱۰.
۶. شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱۸.

قوله: والنّفوس المجرّدة يتقرّر[1] فيها مثالٌ من نورالله، و يتمكّن فيها نور خلّاق[2].

یعنی در نفوس کامل در علم و عمل ظاهر می‌شود مثال نور الهی که موجب حصول قدرت ایجاد اشیا است. و آن نور متمکن می‌شود در آن نفوس و بعد از تمکن آن نور قدرت خلق در آن نفوس حاصل می‌شود. و شیخ ابوعلی‌سینا در «اشارات» گفته است که موجب وجود امور غریبه در عالم کون و فساد یکی از سه چیز است: یا تأثیر نفس است، چنانچه مصنف بیان فرموده است؛ یا خواص اجسام عنصر است، مانند جذب مقناطیس آهن را؛ یا مجموع آثار سماوی به‌انضمام امر ارضی است. و معجزات و سحر و کرامات و اصابت عین از اثر نفس است و نیز نجات از خواص اجسام عنصریه است. و طلسمات از مجموع آثار سماوی به‌انضمام امر ارضی است. و جمیع خوارق عادات ازین خارج نیست. و فرق میان معجزه و کرامت و سحر این است که معجزه مقرون به‌دعوی نبوت است و کرامات بدون غرضی از اغراض دنیوی صادر می‌شود و سحر مقرون به‌غرض دنیوی است. و امّا اصابت عین از شرارت ذاتی نفس است که موجب افساد شیء می‌شود.

قوله: و اخوان‌التّجرید یشرق علیهم أنوار و لها أصناف[3].

[[یعنی بر مرتاضین و مجاهدین که از اکثر کدورات جسمانیه طهارت داده‌اند، انوار الهی فایض می‌شود. و انوار را اصناف است: بعضی بر مبتدیان و بعضی بر متوسطین و بعضی بر منتهیان فایض می‌شود. و ضبط انوار از جهت کم و کیف ممکن نیست ولیکن بر مبتدیان انوار لذیذهٔ نورانیه که مانند برق سریع‌الزوال است فایض می‌شود و آن را طوالع و بوارق می‌گویند. و چون از مرتبهٔ ابتدا به‌توسط می‌رسند، انوار لذیذه که مدت مدید اثر باقی می‌ماند ظاهر می‌شود. و آن را لوامع می‌گویند. بعضی اوقات از اجساد سالکان بخارات به‌دماغ عروج می‌کند و آنچنان معلوم می‌شود که گویا از بدن جدا می‌شود نفس. و قلق و اضطراب نیز در اوایل مراتب توسط ظاهر می‌شود. و چون انوار و اشراقات کثیره فایض می‌شود، نفس را آرام و سکونت و اطمینان حاصل می‌شود. و این نور را سکینهٔ کبری می‌گویند و منتهی جمیع مراتب فنای محض است که از جمیع موجودات، بلکه از ذات خود نیز غافل شود. و این منافات ندارد به‌چیزی که حکما گفته‌اند که نفس از ذات خود در هیچ حال غافل نمی‌شود، زیرا که مراد ازین غفلت عدم شعور بالکلیه نیست، بلکه مراد غفلت نفس است در آن حالت از ذات خود من حیث انه ذاته. و در آن حال نفس ملاحظه می‌کند ذات خود را ازین جهت که متلذذ است به‌لذات عقلیه و مبتهج است به‌ادراک جمال و کمال حق عزوجل. و اگر در حالت فنا به‌خاطر برسد که او را مرتبهٔ فنا حاصل شده است، آن حال فنا خالص نبود بلکه فنای خالص این است که از فنا نیز

۱. برزه (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۲.

فانی شود.]][1] و مثل این حالت در استغراق در حسنات حاصل می‌شود، که در بعضی اوقات شخصی در خیال بعضی امور به‌مرتبه‌ای مستغرق می‌شود که اگر شخصی از پیش او می‌گذرد، او اصلا نمی‌بیند. و اگر به‌او چیزی گفته می‌شود نمی‌شنود. مکرر به‌تجربه رسیده است که شخصی را در جنگ زخم رسیده است و به‌سبب کثرت اشتغال به‌دفع اعدا از درد جراحت اصلا متاثر نشده است و از رسیدن زخم خبر نداشته. و بریدن زنان مصر دستهای خود را بعد از دیدن یوسف صدیق علیه‌السلام به‌وصول فنای محض بوده است که از ذات خود در آن وقت بالکلیه غافل شده بودند. و بعضی کلمات که از بعضی اولیا صادر شده است مثل «سبحانی ما اعظم شانی» و «اناالحق» و امثال آن که بعضی ناقصان از وصول قبای محض می‌دانند، نه از مرتبهٔ فنا بوده است بلکه از مقام «انا ولا أنت» بوده است که ایشان جلّیت حق را در آینهٔ خود مشاهده کرده متکلم به‌این کلمات شده‌اند، از غایت دهشت و حیرت. و فنای خالص مقام «لا انا ولا انت» است که از جمیع موجودات من حیث انه موجود غافل شود و از جمیع نقوش وهمیه و خیالیه طهارت یافته باشد. و خلاصهٔ کلام این است که فنای محض استغراق نفس در ادراک معقولات و غافل شدن نفس است از جمیع حسیات و وهمیات. و ازین هر که من یدرک [الـ] معقولات قریب به‌حالت فنای محض است. آنچه از حضرت یحیی علیه‌السلام منقول است که در راه می‌گذشت دست بریک عورت زد، و اندرفتاد، پرسیدند که چرا چنین کردی گفت پنداشتم که دیوار است، خواستم که تکیه کنم. و مولوی رومی علیه‌الرحمة در «مثنوی» معنوی در وصف این طایفه می‌فرماید:

آنچه [تو] در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر ایشانند کین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند	پیشتر از بحر درها سفته‌اند[2]
پیشتر از خلقت انگورها	خورده میها و نموده شورها
در دل انگور می را دیده‌اند	در فنای محض شی را دیده‌اند
این فلک در دور ایشان جرعه‌نوش	آفتاب از جودشان زربفت‌پوش
چون از ایشان مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار[3]

قوله: نورٌ بارق [یردّ] علی أهل البدایا... کلمعة بارق لذید... نورٌ بارق أعظم منه و أشبه بالبرق... و ربما یسمع معه صوت کصوت رعد... نورٌ وارد لذیذ یشبه ورودُه [ورود] ماء حارّ علی الرأس؛ نورٌ ثابت زماناً طویلا شدیدالقهر... نورٌ لذید جدّاً لا یشبه‌البرق... نورٌ

۱. اقتباس ازشیرازی، ص ۵۵۲، س ۱۷، الی ص ۵۵۴، س ۷.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، اندرز صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمه ولا حول گفتن او.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، داستان اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمه ولا حول گفتن خادم. و دنبالهٔ آن: مشورت کردن خدایتعالی با فرشتگان در ایجاد خلق.

محرق... قد يحصل من[1] سماع طبول و أبواق اُمورهائلة[2]... نورٌ لامع[3]... نور برّاق[4] [لذيذ] جدّاً يتخيّل كأنّه متعلق بشعرالرّأس زماناً طويلاً؛ نورٌسانح... مثاليّة تترأى[5] كأنّها قبضت شعر رأسه... نورٌ مع قبضة... كأنّها متمكنة في‌الدّماغ؛ نورٌ يشرق من‌النّفس على جميع‌الرّوح ـ النفسانيّ، فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شيء، و يكاد يقبل روح جميع‌البدن صورة [نوريّة] و هو لذيذ جدّاً؛ نور... عند مبدءه يتخيّل الانسان كأنّ شيئاً ينهدم؛ نورٌسانح ... تتبيّن معلّقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن‌الجهات... نورٌ يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نورٌمعه قوّة تُحرّك البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله[6].

این پانزده نور است که بیان کرده است. و این انوار مختلف‌الترتیب است. یعنی نه این است که این انوار به‌همین ترتیب بر هر شخص وارد می‌شود، بلکه بعضی ازین نسبت به‌بعضی اشخاص بیشتر وارد می‌شود. چنانچه نور دوم نسبت به‌اکثر مردم بعد از نور سیوم وارد می‌شود. و بعضی اوقات سماع صوت رعد در وقت ورود ماء حار واقع می‌شود. و نور پانزدهم بر بعضی مردم بدون ورود انوار دیگر وارد شده است. و از فحوای کلام مصنف این چنین معلوم می‌شود که این انوار بر مصنف وارد شده باشد، زیرا که در صدر کتاب گفته است که آنچه درین کتاب ذکر می‌کنیم، که بعد از ریاضات و مجاهدات بر من منکشف شده است[7]. و این ضعیف اکنون به‌ترجمهٔ این پانزده نور که بیان فرموده است مشغول می‌گردد: نور اوّل که بر مبتدیان فایض می‌شود، مانند برق روشن سریع‌الزوال است. نور دویم روشن‌تر از نور سابق و مشابه‌تر است به‌برق، بعضی اوقات در زمان ورود این نور آوازی شنیده می‌شود که مشابه است به‌آواز رعد و گاه شدت این صوت به‌صوت صاعقه می‌ماند، چنانچه سالک خیال می‌کند که صاعقه افتاده است. نور سیوم مانند آب گرم است که گویا بر سر ریخته‌اند. نور چهارم به‌غایت روشن است که مدت مدید نورانیهٔ ظاهر می‌باشد. نور پنجم روشن‌تر از انوار سابقه است و مشابه نور برق نیست. نور ششم به‌غایت حرارت دارد و در وقت ورود آن حرارت عظیم در بدن حادث می‌شود، و بعضی اوقات بعد از ورود آن آوازهای عنیف مثل آواز طبول و بوقات و غیر آن شنیده می‌شود. و نور هفتم به‌غایت روشن و بزرگ است. نور هشتم نوری است که در وقت ورود او چنان تخیل کرده می‌شود که گویا چیزی به‌موی سر چسبیده است، تا مدت مدید. نور نهم در روشنی مانند مروارید است و گویا که موی سر را شخصی می‌کشد. نور دهم نیز چنان است که گویا موی سر را

۱. منه (ن).
۲. امور مایلة نور مایلة (ن).
۳. لامع عظیم (ن).
۴. بارق (ن).
۵. یری (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۲، الی ص ۲۵۴، س ۵.
۷. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۱.

شخصی می کشد، ولیکن فرق این است که گویا این نور متمکن است در دماغ. نور یازدهم نوری است که از نفس ناطقه بر تمام روح نفسانی فایض می‌شود و چنان می‌نماید که گویا مانند ذرّه چیزی را سالک پوشیده است، یعنی جمیع اعضا به‌نوعی بسته می‌شود که اصلا کار نمی‌توان کرد و تمام بدن از آن نور ممتلی شده چنان می‌نماید که گویا روح حیوانی — که ساری است در تمام بدن — به‌صورت آن شده است. نور دوازدهم نوری است که در وقت ورود او تخیل کرده می‌شود که گویا عمارت بزرگ افتاده است. یعنی این چنین آوازی شنیده می‌شود. نور سیزدهم آن است که در وقت ورود او تجرّد از جهات معلوم می‌شود، یعنی گویا که سالک از جمیع جهات مجرد شده است. نور چهاردهم آن است که تخیل کرده می‌شود به‌آن نور ثقل وگرانی که آن را نمی‌توان برداشت، یعنی گویا که چیزی ثقیل بر بدن افتاده است. نور پانزدهم موجب حرکت بدن است که گویا مفاصل اعضا از یکدیگر جدا خواهد شد. این است بیان پانزده نور که درین کتاب مذکور شده است. و مراد از نور علم است نه ضوء و روشنی که لازم علم است. و چون بعد از ورود هرکدام ازین احوال حقایق اشیای کثیر، سالک را منکشف می‌شود بنابرآن این احوال را مجازاً نور گفته است. و اصوات طبول و بوقات بعضی سالکان را در وقت ورود نور دویم و سیوم ظاهر می‌شود. و مجملا ورود این انوار و انکشاف حقایق اشیا نسبت بذکاوت[1] سالک مختلف است، چه اگر به‌غایت ذکی باشد به‌اندک ریاضت انوار بسیار بروی فایض می‌شود و بینهما مراتب بسیار است. و ادراک هرکس [از] حقایق اشیا به‌قدر استعداد اوست.

قوله: و هذه کلّها اشراقاتٌ علی النّورالمدبّر، فتنعکس الی‌الهیکل و الی‌الرّوح‌النفسانی[2].

یعنی این پانزده نور که مذکور شده است، اشراقات نوریه است که از رب نوع فایض می‌شود بر نور اسفهبد؛ و از نور اسفهبد منعکس می‌شود به‌روح حیوانی و بدن؛ و آثار آن که اعمال حسیه است از جوارح صادر می‌شود؛ و علامت آن که زردی و نزا[ر]ی و تنفر از حسیات است ظاهر می‌شود. و قال‌الشارح: [[و قد یهتدی من‌الاشراق صاحبه إن کان ذکیّاً مستبصراً نوریّاً الی معرفةالنّفس الّتی علیها [الاشراق] ولا یهتدی منه[3] الیها إن کان صاحب‌الاشراق غافلا بلیداً ظلمانیّاً]][4] و چون معرفت نفس انسانی موجب معرفت نورالانوار است، پس شخصی که حقیقت انسان را به‌نظر و فکر و نور بصیرت دانسته باشد، او را علم‌الیقین به‌حق حقیقی حاصل می‌شود. و این علم‌الیقین در آخرت به‌عین‌الیقین و حق‌الیقین تبدیل می‌یابد. و از مشاهدهٔ جمال آن حضرت ابداً لذتی که مثل آن چشم ندیده و گوش نشنیده متلذذ

۱. بذکاوملاده (ن).
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۴، س ۶ و ۷.
۳. منها (ن).
۴. شیرازی، ص ۵۵۵، س ۱۴ الی ۱۶.

می‌شود. کما قال جل جلاله: «اعددت لعبادی‌الصّالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.»[1] زیرا که چشم و گوش و سایر حواس از ادراک آن لذت معنویهٔ روحانیه آنچنان عاجزاند که عنین از ادراک لذت مباشرت. و بر دل بشر چیزی خطور می‌کند که مثل و مانند آن را ادراک ننموده باشد. و از لذات حسیه چیزی مثل آن لذت نیست، مگر لذت وقاع که فی‌الجمله مناسبت به‌لذات عقلیه دارد؛ لهذا زهاد و عباد و اصحاب یمین در جنت حسیه از لذت وقاع بیشتر متلذذ خواهند بود. و آلام آن عالم مناسب الم نار است در احاطهٔ او به‌تمام بدن. و از این جهت است که انذار مردم به‌الم نار شده است.

قوله: و هذه غایات‌المتوسّطین[2].

یعنی شخصی که جمیع این انوار بروی وارد شده باشد او بنهایت مرتبهٔ متوسطین رسیده است. و مظهر نفس آن فلک اعلی است، بعد از فنای بدن. و فوق این، مقام کاملان است، که از عالم صورت بالکلیه منزه شده باشد.

قوله: فقد یحملهم هذه‌الانوار، فیمشون علی‌الماء والهواء، و قد یصعدون الی‌السّماء مع أبدان، فیلتصقون ببعض السّادة[3] العلویّة. هذه احکام‌الاقلیم‌الثّامن الذی فیه جابلق[4] وجابرص[5] و هورقلیا ذات‌العجائب[6].

مراد از «ابدان» ابدان مثالی است. یعنی بعضی از متوسطین را که به‌این مراتب و مقامات رسیده‌اند این انوار تقویت می‌کند؛ و برمی‌دارند تا ایشان مشی می‌کنند بر آب و طیر می‌کنند در هوا و طی می‌کنند مسافت طویله را در مدت قلیله و ظهور می‌کنند در یک آن در محال متعدده و صعود می‌کنند به‌افلاک و مساس می‌کنند به‌کواکب سیاره و ثابت و از آن متلذذ می‌شوند. و جمیع این خوارق و امثال این به‌ابدان مثالیه واقع می‌شود، زیرا که وقوع این امور به‌ابدان جسمانیه ممکن نیست بالضرورة. و تخصیص بعضی متوسطین به‌این خوارق دون بعض، اقتضای اوضاع افلاک است و کمال استعداد و مناسبت آن نفوس به‌انوار قاهره، زیرا که هر یک از نفوس را مناسبت خاص است به‌انوار قاهره که دیگر را نیست. و توهم کرده نشود که ظهور خوارق عادات از انبیا و اولیا در هر زمان که ایشان اراده بکنند ممکن است، زیرا که از برای ظهور هر یک از حوادث در عالم کون و فساد، زمان معین مقرر شده است در علم الله و الواح عالیه که حدوث آن حادثه بدون آن وقت ممکن نیست. ولیکن بعضی انبیا و

۱. حدیث قدسی. ر.ک. «احیاءالعلوم» ص ۳۰۲.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۴، س ۷.
۳. المسادة (ن).
۴. جابرقا (ن).
۵. جابرصا (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۴، س ۷ الی ۱۰.

اولیا را اوقات ظهور خارق معین قبل از ظهور آن معلوم می‌باشد و بعضی را همان وقت معلوم می‌شود. و چون آن وقت می‌رسد البته آن خارق ظاهر می‌شود و اختیار صاحب خارق، در اظهار خارق، مانند اختیار اوست در افعال دیگر. پس در حقیقت او در اظهار این خارق مأمور و مجبور و مضطر است. و عالم مثال را در «اقلیم ثامن» از آن جهت گفته است که عالم مقداری را قسمت نموده به هشت قسم و هر قسم را اقلیم گفته‌اند. هفت اقلیم از عالم جسمانی است و یک اقلیم تمام عالم مثال است. اگرچه عالم مثال را نیز به هفت اقلیم تقسیم می‌توان کرد، به‌طریقی که عالم جسمانی منقسم شده است، زیرا که هرچه در عالم جسمانی است در عالم مثال است. ولیکن از جهت خفای او نسبت به‌مردم این عالم او را یک اقلیم اعتبار نموده‌اند. و ظهور از جملهٔ اجزای علت تامهٔ خوارق از انبیا و اولیا و حکما معرفت عالم مثال و خواص و احکام آن است. و جابرقا و جابرصا از شهرهای عناصر مثالی است و هورقلیا از بلاد افلاک مثالی است و شارح گفته است که: [[سید کائنات علیه وآله صلوات‌الله، از وجود این بلاد خبر داده است]] [1] و الله اعلم.

قوله: و أعظم الملکات ملکة موت ینسلخ النّورالمدبّر عن الظلمات [انسلاخاً]، فان لم یخل[2] عن بقیّة علاقة مع البدن... یبرز الی عالم النّور و یصیر معلقاً[3] بالانوارالقاهرة، و یری الحجب النّوریة کلّها بالنّسبة الی جلال النّورالمحیط القیّوم نورالانوار کأنّها شفافة[4] [[لا نور لها]] [5].

چون فارغ شد از ذکر انوار وارده بر اهل هدایات و متوسطین. و بیان کرد غایات مقامات متوسطین را که متصل است به‌اول مقامات منتهیین، که از عالم صورت مجرد شده به‌عالم نور پیوسته‌اند. و این مقام را اعظم مقامات منتهیین است که فحول انبیا و حکما و اولیا به‌آن مقام می‌رسند. و ملخص کلام آن که نور مدبر اسفهبدیه کامل در علم و عمل است، بعد از فساد بدن اگر اصلاً یاد تعلقات جسمانی نکند ظاهر می‌شود به‌عالم نور. و بعضی از انوار قاهره مظهر او می‌شوند، چنانچه بدن مظهر او بود در حال وجود بدن. و مشاهده می‌کند حجب نورانیه را که عبارت از عقول مجرده است نسبت به‌نورالانوار شفاف بی‌نور. و اگرچه آن عقول فی‌حد ذاته نورانی است ولیکن چنانچه انوار کواکب و نور ماه بعد از طلوع آفتاب ظاهر نمی‌شود، همچنین بعد از مشاهدهٔ جمال شمس‌الشّموس انوار عقول مجرده اصلاً به‌نظر درنمی‌آید.

قوله: و یصیر کأنّه موضوعٌ فی النّورالمحیط[6].

۱. شیرازی، ص ۵۵۶، س ۱۱ و ۱۲.
۲. یحک (ن).
۳. متعلقاً (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۱ الی ۴.
۵. شیرازی، ص ۵۵۷، س ۴.
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۴ و ۵.

«نور محیط» نورالانوار است که محیط است به‌جمیع موجودات. یعنی نور اسفهبدیه که از عالم صورت بالکلیه خلاص شده است، آنچنان شیفتهٔ جمال آن حضرت می‌گردد، که گویا در آن نور داخل شده است.

قوله: حکی[1] افلاطون عن نفسه و هرمس و کبارالحکماء عن انفسهم. و هو ما حکاه صاحب هذه‌الشریعة و جماعة من‌المنسلخین[2] عن‌النواسیت[3].

مراد از «کبار حکما» فیثاغورس و سقراط و انباذقلس و امثال ایشان است. [[و سید کائنات علیه وآله افضل‌الصلوات فرموده است: «لی مع‌الله وقتٌ لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل.» و مراد از «نواسیت» بعضی از اولیای امت آن حضرت است که هر کدام از حال و مقام خود خبر داده است.]][4] و افضل مقامات جمیع انبیا و حکما و اولیا مقام آن حضرت است، لهذا معاد جمیع انوار با اوست. و ازین جهت که ختم نبوت به‌او شده است و او بر جمیع طوایف انس و جن مبعوث شده است — و تفصیل این اجمال لایق به‌حال این کتاب نیست؛ که از مقصود، که حل مسائل کتاب است، بعید می‌کند — انشاالله تعالی در «سراج‌الحکمت» که مشتمل بر جمیع اقسام حکمت طبیعی و الهیٰ خواهد بود، مفصلا مسطور خواهد شد.

قوله: ولا یخلوالادوار عن هذه‌الامور، و کلّ شیء عنده بمقدار و عنده مفاتیح‌الغیب لا یعلمها الاّ هو[5].

یعنی از وجود کاملان هیچ زمان خالی نیست. ولیکن در بعضی [زمان] مخفی، چنانچه در صدر کتاب مفصلا مذکور شده است[6].

قوله: و من [لم] یشاهد من نفسه هذه‌المقامات، فلا یعترض علی اساطین‌الحکمة، فانّ ذلک نقص و جهل و قصور[7].

یعنی اگر شخصی به‌سبب غلبهٔ قوای ظلمانیه یا عدم استعداد ذاتی، یا عدم علم به حقایق اشیا و اسرار ربانی، مثل این حالات و مقامات که از انبیا و حکما و اولیا منقول است، و بعضی از آن درین کتاب نیز مبین شده است، در خود مشاهده نکند، باید که به‌طریق تقلید قبول بکند؛ و بر ایشان اعتراض نکند [تا] درک[8] بکند این احوال را. زیرا که اعتراض بر ایشان از کمال جهل و نقص و قصور است. و چنانچه کفار عرب که به‌شومی اخلاق ذمیمه و

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵: حکاه.
۲. المسلمین (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵ الی ۷.
۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۷، س ۱۰ الی ۱۵.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۷ و ۸.
۶. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۶ الی ۱۴.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۸ و ۹.
۸. درد (ن).

جهل مرکب بر احوال سید کائنات مطلع نشدند و گفتند که چرا قبول بکنیم سخن شخصی را که مثل ما طعام می‌خورد و در بازار می‌گردد؛ اگر فرشته همراه او می‌بود یا کوه طلا با او می‌بود، که هر کس به‌او ایمان می‌آورد چندان از آن طلا می‌داد که تا آخر عمر محتاج نمی‌شد، ما دین او را قبول می‌کردیم. ابداً در حجاب جهالات مرکبه بماندند. همچنین شخصی که استعداد رسیدن به‌مقامات انبیا و حکما و اولیا نداشته باشد، و آنچه از ایشان از انوار الهیه بیان کرده‌اند قبول نکند، ابداً در حجاب جهل بماند؛ نعوذبالله منه.

قوله: و من عبدالله علی‌الاخلاص، و مات عن‌الظلمات، و رفض مشاعرها، شاهد ما لا یشاهد غیره[1].

یعنی شخصی که بعد از تهذیب قوت نظری و عملی عبادت حق نکند بی‌ریا و نفاق، و از اکثر عوایق حسیه خلاص نشده، نمی‌تواند مشاهده کرد.

قوله: و فی‌الانوار عجائبُ لا[2] [[یمکن‌الاطّلاع علیها... مادام‌النّورالمدبّر فی علائق الظلمات.]][3]

یعنی امور عجیبهٔ غیرمألوفه را که در انوار عقلیه است، مشاهده نمی‌تواند کرد در این عالم، زیرا که اگرچه فی‌الجمله اطلاع بر اکثر انوار و احوال انوارقاهره و انوارمدبرهٔ اسفهبدیه با وجود تعلق بدنی، به‌نور بصیرت واقع می‌شود، ولیکن مشاهده آن انوار درین عالم ممکن نیست از جهت مشاغل حسیه. و بعد از فساد بدن، کاملان مشاهدهٔ نور محض، و متوسطین مشاهدهٔ صور مثالیه نورانیه، و ناقصان مشاهدهٔ صور ظلمانیه می‌کنند. و همین انوار و علوم که علم‌الیقین بود عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌شود و می‌تواند بود که بعضی امور که درین عالم اصلا معلوم نشده باشد، به‌وسیلهٔ بعضی علوم، نگفته[4] معلوم شود؛ و تحقیق این سابقاً مذکور شده است.

قوله: والصاعدالفکورالصابر [نایل][5]

یعنی به‌عالم نور، شخصی ترقی می‌تواند کرد که کثیرالفکر باشد در علوم حقیقت اسرار الهیه، و از شهوات جسمانیه که از برای حفظ بدن ضروری نیست، و در شریعت ممنوع است، صبر تواند کرد.

قوله: والمستبصر له العبرة التّامه[6].

یعنی شخصی که عالم است به‌اسرار الهیه از روی بصیرت عزت حقیقی و ریاست ابدی

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۹ و ۱۰.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۱.
۳. شیرازی، ص ۵۵۸، س ۱۰.
۴. نکته (ن).
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۳: الفکورالنصار (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۶، س ۷.

ـ که از زوال مصون است ـ او را حاصل شده است.

قوله: و تقلیل الطعام، والسهر، والتضرع الی الله عزوجل... و تلطیف السّر بالافکار ـ اللطیفة... و دوام الذکر[1] لجلال الله یفضی الی هذه الامور[2].

مراد از «تلطیف سِر» پاک ساختن باطن است از ادناس تعلق و آراسته کردن به اسرار الهیه. و اعظم اسباب «تلطیف سر» اعتدال مزاج بدن است؛ چه در زمان انحراف مزاج از اعتدال نفس مشغول حفظ بدن می‌شود و ادراک معقولات نمی‌تواند کرد. و بعضی اوقات در زمان انحراف مزاج، به‌سبب غلبهٔ قوت جسمانیه، به‌موهومات مبتلا شده از تفکر در الهیات باز می‌ماند. و خلاصهٔ کلام این است که تقلیل طعام و کثرت بیداری و خشوع و خضوع و تضرع از صمیم قلب، در وقت دعا و مناجات و دوام فکر در اسرار الهیه و پاک کردن باطن از موهومات، به‌تفکر در الهیات، موجب ورود انوار مذکوره است؛ زیرا که جمیع این امور که مذکور شده است نفس را مستعد قبول انوار الهیه می‌گرداند.

قوله: والاخلاص فی التّوجه الی نورالانوار اصل فی الباب[3].

زیرا که عبادت بی‌اخلاص که مشوب به‌ریا باشد، ضایع است. و لهذا در اخبار آمده است که عبادت قلیل به‌اخلاص افضل است از عبادت کثیر بی‌اخلاص؛ بلکه عبادت [کثیر بی‌اخلاص] حق نیست [در] حقیقت. کما قال جل جلاله: «فمن [کان] یرجوا لِقاءَ ربه فلیعمل عملا صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احداً.»[4] عبادت به‌اخلاص موجب انکشاف حقایق اشیاست، کما قال النّبی: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه» و اخلاص نیست خالص است که آن ارادهٔ عمل است خالصالوجه الله بدون غرض دیگر. و چون نیت از اعمال قلب است و عمل قلب افضل است از عمل جوارح، بنا بر آن سید کائنات علیه وآله افضل الصلوات فرموده است که: «نیة المؤمن خیر من عمله.»

قوله: و تطریب النّفس بذکرالله صاحب الجبروت نافع[5].

خوشحال داشتن نفس در اوایل سلوک به‌نغمات موسیقیهٔ لذیذه، که مشتمل بر ذکر جمال و جلال حق عزوجل باشد، نافع است. زیرا که فرحت موجب انبساط نور اوست و انبساط نور موجب ادراک حقایق امور است. و حزن موجب انقباض نور و انقباض نور موجب تعطیل در ادراک حقایق اشیاست. و در اوایل انبساط مطلوب است تا به‌سبب کثرت ریاضاتِ غیرِ معتاد انقباض نشود.

1. الفکر (ن).
2. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱ الی ۳.
3. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۳ و ۴.
4. قرآن مجید، سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۱۱۰.
5. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۴ و ۵.

قوله: علی أنّ الحزن للحال... والامر.[1]

یعنی در اوایل سلوک انبساط نفس مطلوب است تا از ریاضت غیرمعتاد انقباض نشود و در مرتبهٔ توسط قریب به‌انتها حزن و انقباض افضل است تا کمال تنفر از حسیات واقع شود. و قرائت کتب منزله الهی نیز نافع است. و مطالعهٔ کتب تفسیر و حدیث نیز مفید است. و مراد از «سرعت رجوع» کثرت توجه است به‌مبداء حقیقی. و «خلق» عبارت از موجودات عالم کون و فساد. و «امر» عبارت از عالم نور و عالم افلاک است، که ازلی و ابدی است.

قوله: وکلّ هذه شرائط[2].

یعنی عبادت به‌اخلاص و قرائت صحف وکتب الهی و تطریب نفس در اوایل و انقباض در اواخر وکثرت توجه به‌مبدء شرایط اتصال سالک است به‌عالم نور.

قوله: و اذا کثرت‌الانوارالالهیّة علی انسان، کسته[3] لباس‌العزّ و الهیبة، و تنقاد لـه النّفوس[4].

یعنی شخصی که ملکه حصول انوار الهیه نموده است، او را به‌لباس عزت و بزرگی حقیقی ملبس ساخته، رئیس اهل زمان‌گردانیده‌اند. و انقیاد جمع مردم آن زمان او را لازم است. و مجد و مایه و قطب اعظم عبارت از اوست.

قوله: فهل من مستجیر بنور [ذی] الملک والملکوت؟ فهل من مشتاق یقرع باب الجبروت[5]... فهل من ذاهب الی ربه[6]؟

چون مصنف قدس سره قطب اعظم وقت و امام زمان بوده است، ترغیب می کند خلایق را به‌راه حق. و دعوت می کند مردم را به‌صراط مستقیم. و می‌فرماید که آیا هست شخصی که بفروشد دنیای فانی در برابر آخرت باقی؟ و از سود ابدی ابداً متلذذ باشد؟ زیرا که تجار دنیا اخس و اشرف تبدیل می کنند. یعنی از هوا و هوس بگذرد و به‌مطالعهٔ علوم حقیقی و ریاضات و مجاهدات، عالم ملک و ملکوت را نورانی گرداند. و آیا هست مشتاق لقای باری‌تعالی که قرع باب عالم جبروت بکند و او را انتقال به‌عالم نور بردل غالب شود، تا هدایت نموده شود او را؟ و آیا هست شخصی که به‌جانب رب خود می‌خواهد که رجوع بکند؟ یعنی در حال حیات ترک علایق بدنیه کند، تا بعد از موت بدن از مشاهدهٔ لقای او متلذذ شود؟

قوله: أوصیکم اخوانی بحفظ اوامرالله، و ترک مناهیه، والتوجّه الی‌الله مولانا

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۵ و ۶.
۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۷.
۳. لبسه (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۷ و ۸.
۵. بالجبروت (ن).
۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۸ الی ۱۰.

نورالانوار [بالكلّيّة]، و ترک ما لا يعنيكم من قول و فعل، و قطع كلّ خاطر شيطاني. و اوصيكم بحفظ هذاالكتاب... و صونه عن غير اهله، والله! خليفة عليكم. فرغت من تأليفه في آخر جمادي‌الآخرة من شهور سنة اثنين و ثمانين[1] و خمس مائة في‌اليوم الّذي اجتمعت[2] الكواكب‌السبعة في برج‌الميزان في آخرالنهار[3].

مراد از اوامر و نواحي چيزي است که شارع عليه‌السلام بيان فرموده‌ست. و اهل اين کتاب شخصي است که متوغل در تأله يا طالب تأله بوده باشد؛ چنانچه در صدرکتاب مذکورشده است. و مراد از خواطر شيطاني وساوس به حسيات است و درين تاريخ که اين کتاب در آن به‌اتمام رسيده است، قران سبعه سيّاره در برج ميزان واقع شده بود. و جميع منجمان آن زمان احکام اين قران نوشته بودند. که اين قران دليل است بر خروج پادشاه بزرگ که موجب تغير دولت و ملت قديم بوده باشد. و بعد از مرور يکصد سال و کسري ازين تاريخ چنگيزخان مغل از ولايت قبچاق و آن حدود خروج نموده، ايران و توران را قهراً و جبراً در حيّز تسخير درآورد. و در اکثر بلاد ايران و توران قتل عام و تاراج واقع شد، بعد از انتقال او ازين عالم سالهاي بسيار فرزندان او در آن بلاد سلطنت کردند و به‌دين او بودند، چنانچه در کتب تاريخ مسطوراست. و غرض از ذکر اجتماع کواکب در آن روز بيان بزرگي اين کتاب عالي خطاب است، يعني در چنين روز متبرک که ازجملهٔ نوادر ايام است اين کتاب به‌اتمام رسيده است.

قوله: و قبل‌الشّروع [[في [قرائة] هذاالکتاب]][4] يرتاض أربعين يوماً تارکاً للحوم الحيوانات مقلّلا للطعام منقطعاً الی التأمل لنورالله عزّوجلّ.[5]

يعني شارع درين کتاب را، بايد که [قبل] از شروع اين کتاب، بعد از استحکام حکمت نظري و عملي، چهل روز متوالي روزه دارد؛ و بعد از غروب شفق که روشنائي بالکل زايل شود به‌اطعمهٔ سريع الهضم افطار نمايد. و هر روز از روزگذشته کمتر مي‌خورده باشد. و در اين چهل روزگوشت نخورد و روغن خوشبوي بر سر و بدن بمالد. و در حجرهٔ تنگ و تاريک، بعيد از مردم، منزوي باشد. و به‌ذکر اسماي الهي و تلاوت کتب الهي مشغول باشد. و قطع خواطر شيطاني مي‌کرده باشد. و به‌تفکر در حقايق اشيا و مطالعهٔ علوم حقيقي اشتغال مي‌نموده باشد. و درين مدت خواب به‌قدر ضرورت بکند. و سخن به‌قدر حاجت بگويد، تا استعداد ادراک معاني دقيقه، که در اين کتاب مذکورشده است، او را حاصل شود.

۱. وثلثين (ن).
۲. اجتمعت فيه (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱۴، الی ص ۲۵۸، س ۶.
۴. شيرازي، ص ۵۶۱، س ۱۵.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۸، س ۷ و ۸.

قوله: فاذا بلغ أجله، فله‌الخوض[1].

یعنی چون مدت مذکور به‌شرایط مسطوره منقضی شود، باید که خوض نماید در این کتاب تا بر اکثر اسرار الهی واقف گردد.

قوله: وسیعلم‌الباحث فیه أنّه قد فات‌المتقدّمین والمتأخرین ما یسّر[2] الله علی لسانی منه[3].

و صحت آن قول را شخصی که حکمت مشائین را مستحکم ساخته، به‌ریاضت و مجاهده باطن را از کدورات جسمانیه پاک کرده باشد، ادراک می‌تواند کرد.

قوله: و قدالقاه‌النّافث‌القدسیّ فی روعی فی یوم عجیب دفعة، و إن کان کتابة ما اتّفقت الاّ فی أشهر لموانع‌الاسفار[4].

می‌فرماید که مجموع مسائل این کتاب، روح‌القدس که جبرئیل است علیه‌السلام دفعةً واحدةً در نفسِ من القا کرده است، در روز غریب، که اسرار عجیبه ظاهر شده بود. در آن روز مکاشفه اقسام بسیار دارد. از آن جمله یکنوع نفث و القای روح‌القدس است در روع. کما قال‌النّبی علیه وآله‌السلام: «روح‌القدس نفث فی روعی فانّک مفارقٌ و اعمل ماشئت فانّک مجاز علیه.» و در این نوع مکاشفه ولی یا نبی شریک است. اما تمثیل روح‌القدس به‌صورت مثالی و ظهور او در عالم حس به‌مظهر، و امر نمودن به‌دعوت مردم، مخصوص به‌انبیاست.

قوله: و اعلموا اخوانی! أنّ تذکّرالموت أبداً من‌المهمات[5].

و لهذا سید کائنات علیه وآله‌السلام، فرموده است: «اکثروا ذکر هادم اللذّات.» و جناب امیرالمومنین علی مرتضی صلوات‌الله علیه [فرموده است]:

«لـه ملکٌ ینادی کلّ یـوم لدوا لـلموت وابنوا لـلخراب.»*

و مولوی معنوی می‌فرماید قدس سره:

مرگ کین جمله ازو در وحشت‌اند   می کنند آن قوم بروی ریشخند[6]

[قوله]: «و انّ‌الدّارالاخرة لهی‌الحیوان لو کانوا یعلمون.»[7]

و تمام آیت این است: «وما هذه‌الحیوةالدّنیا الاّ لهوٌ و لعبٌ و انّ‌الدّارالآخرة لهی-

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۸، س ۱۰.
۲. یا ابراز (ن).
۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۸، س ۱۰، الی ص ۲۵۹، س ۱: لسانه فیه (ن).
۴. حک. کربن ۲، ص ۲۵۹، س ۱ الی ۳.
۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۹، س ۶.
۶. مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان در صنعت نقاشی.
۷. حک. کربن ۲، ص ۲۵۹، س ۶ و ۷.
* بیت اوّل: قلیلٌ عُمرُنا فی دار دنیا   و مَرْجَعنا الی بیت‌التراب

الحیوان لو کانوا یعلمون.»[1] زیرا که جمیع موجودات عالم نور و مثال حی‌اند و لامیّت فی ذلک العالم.

این جهان نیست چون هستان شده   وآن جهان هست بس پنهان شده

قوله: «و اذکروا الله کثیراً». «فلا تموتنّ إلاّ و أنتم مسلمون.»[2]

اقتباس نمود و ختم کرد کتاب را به‌این آیه. ایزد جان‌آفرین جمیع طالبان حقیقی را به‌مطلب اعلی و مقصد اقصی که مشاهدهٔ حق حقیقی است برساناد. و اکنون ختم می کنم این کتاب را که مشتمل است براسرار عجیبه و معانی دقیقه، و مخبر است از احوال مجردات قدسیه، بر بعضی از وصایای افلاطون که هریک از آن [وصایا] مرشد طالبان این راه است. بدان افلاطون می‌فرماید که: خداوند و معبود خویش را بشناس. و حق را نگاه‌دار. و از حق چیزی مخواه که نفع ازو منقطع بود. و همیشه بیدار باش که شرور را اسباب بسیار است. و [به]- آسایش و خواب اقدام مکن مگر بعد از آنکه محاسبهٔ نفس نموده باشی در سه چیز: یکی آنکه تامل کنی که در آن روز هیچ نیکوی کسب کرده [ای] یا نی؛ دویم آنکه تأمل کنی که هیچ چیز به‌تقصیر از تو فوت شده است یا نه؛ سیوم آنکه تامل کنی که هیچ خطا از تو واقع شده‌است یا نه. حکیم مشمر شخصی را که به‌لذات این عالم شاد گردد، یا از مصائب اندوهناک شود. یاد مرگ کن و از مردگان اعتبار گیر. زودخشم مباش که غضب به‌عادت تو شود. حکیم به‌قول تنها مباش، بلکه به‌قول و عمل باش، که حکمت قولی در این جهان بماند و حکمت عملی در آن جهان به کار آید. اگر در نیکوی رنج کشی رنج نماند و نیکوی بماند. و اگر از گناه لذت یابی، لذت نماند و گناه بماند. حکمت دوست دار و سخن حکما بشنو! و هوای دنیا از خود دور کن! و همیشه ملازم سیرت عدل باش و بر خیرات مواظبت نمای، تا به‌سعادت برسی. این است بعضی از وصایای افلاطن الهی. حق تعالی مثل ما ناقصان را توفیق عمل به‌این وصایای نصیب گرداند، به‌حق‌الحق و اهله. سپاس بلانهایت واهب‌النعم را که این ضعیف را به‌این سعادت فایز گردانید که «قسم ثانی» کتاب «حکمت اشراق» را به‌قدر استعداد ناقص خود به کلام فارسی شرح نمود. و له‌الحمد فی‌الاوّل والآخر و هوالظّاهر والباطن؛ لااله الاّهو. و هوالعلی‌العظیم والصلوة علی سیدالاصفیاء محمدالمصطفی وآله و اصحابه و من تبعهم صلواة متتالیة غیرمنقطعة. رجاء واثق از کرم عمیم عزیزان و بزرگانی که مطالعهٔ این مختصر نمایند، چنانکه اگر بر سهو و خطا که از لوازم بشریت است وقوف یابند، به‌نظر کیمیا اثر اصلاح نموده، این ضعیف را به‌دعای آمرزش یاد دارند.

تمام شد به‌تاریخ هفتم ذیقعدهٔ سنهٔ **۱۲۶۵** هجری [قمری].

۱. قرآن مجید، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۶۴.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۹، س ۷، الی ص ۲۶۰، س ۱؛ قرآن مجید، سورهٔ ۸، آیهٔ ۴۷؛ سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۲۶.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست آیات قرآن مجید

شمارهٔ سوره	نام سوره	شمارهٔ آیات	شمارهٔ صفحات در (انواریه) به‌ترتیب شماره‌های آیات
۲	البقرة	۲۸، ۶۱، ۶۵، ۱۲۶، ۱۵۸، ۲۶۹.	۱۱۰، ۲۳۳، ۱۶۳، ۲۵۱، ۱۲۲، ۸.
۳	آل عمران	۳۱.	۱۶۸.
۴	النّساء	۵۶.	۱۶۲.
۵	المائدة	۱۱، ۶۶، ۱۱۹.	۱۴۵، ۱۶۲، ۱۸۶.
۶	الانعام	۱۸، ۳۸، ۵۹، ۶۱.	۵۴، ۱۶۲، ۲۲۹، ۵۴.
۷	الاعراف	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۷۹، ۱۸۴.	۱۲۱، ۲۳۴، ۱۳۹، ۲۰۰، ۷۸.
۸	الانفال	۴۷.	۲۵۱.
۹	التوبة	۶۹.	۱۸۷.
۱۱	هود(ع)	۱۲، ۶۰، ۷۰، ۸۴، ۹۷، ۱۰۹.	۲۱۲، ۱۱۱، ۱۸۷، ۱۰۶، ۱۸۷، ۱۲۲.
۱۲	یوسف(ع)	۴، ۲۳، ۱۰۰.	۲۱۱، ۱۱۱، ۲۱۱.
۱۳	الرّعد	۱۴، ۲۸.	۱۰۳، ۱۸۳.
۱۴	ابراهیم(ع)	۴۸.	۴۴.
۱۵	الحجر	۴۵.	۱۵۵.
۱۶	النّحل	۲۵، ۱۰۷، ۱۲۵.	۱۴۵، ۱۷۴، ۸.
۱۷	الاسراء	۴۳، ۴۳، ۷۲، ۸۸، ۹۷.	۳۵، ۲۳۰، ۲۰۳، ۱۲۸، ۱۶۳.
۱۸	الکهف	۴۹، ۱۱۰.	۲۲۷، ۲۴۷.
۱۹	مریم(ع)	۷۱ و ۷۲، ۷۳ و ۷۴.	۱۸۹، ۱۴۸.
۲۳	المؤمنون	۱ و ۲، ۲۳.	۲۳۰، ۱۶۳.
۲۴	النور	۳۵.	۴۵.
۲۸	القصص	۸۳.	۲۰۷.
۲۹	العنکبوت	۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۴، ۶۹.	۲۰۳، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۵۱، ۲۲۸.
۳۱	لقمان(ع)	۱۲.	۸.
۳۲	السّجده	۵، ۱۲، ۱۳، ۲۰.	۲۱۱، ۲۳۴، ۱۵۸، ۱۶۲.
۳۳	الاحزاب	۷۲.	۱۱۵.
۳۵	الفاطر	۴۲ و ۴۳.	۱۴۱.
۳۶	یس	۸، ۶۰.	۱۲۱، ۲۳۴.
۳۷	الصّافّات	۱۶۴.	۵۶ و ۱۱۶ و ۱۲۸ و ۲۰۰.
۳۸	ص	۲۵، ۴۵.	۱۱۰، ۷.
۴۰	المؤمن	۱۱، ۶۰.	۱۶۳، ۲۳۶.
۴۴	الدّخان	۵۶.	۱۶۳.
۴۷	محمد(ص)	۳۸.	۲۱.

شمارهٔ سوره	نام سوره	شمارهٔ آیات	شمارهٔ صفحات در (انواریه) به‌ترتیب شماره‌های آیات.
۵۰	قٓ	۱۶، ۲۲.	۳۰، ۱۱.
۵۱	الذّاریات	۵۶.	۲۳۳.
۵۳	النّجم	۱۱.	۱۹ و ۱۴۹ و ۱۷۷.
۵۴	القمر	۵۲ و ۵۳، ۵۵	۲۲۵، ۱۳۴.
۵۷	الحدید	۱۳، ۲۰.	۱۷۷، ۲۰۷
۶۹	الحاقّة	۲۱.	۱۷۱.
۹۵	التّین	۴ و ۵.	۲۲۵.
۹۶	العلق	۱۵.	۱۴۴.
۹۹	الزّلزلة	۷ و ۸، ۸.	۴۴، ۱۱.
۱۰۱	القارعة	۶ تا ۹، ۷ تا ۹.	۴۴، ۱۷۴.
۱۰۳	العصر	۲ و ۳.	۱۲۹.
۱۰۴	الهُمَزة	۶ و ۷، ۷ و ۸.	۱۸۹، ۱۵۸.

فهرست احادیث

الاحمق من اتبعت نفسه هواها و تمنّی عن‌الله. (ص: ۲۳۵)
الارواح جنودٌ مجندة. (ص: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۷۵)
اعددت لعبادی‌الصالحین مالاعین رأت ولااذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر. (ص: ۱۸۳، ۲۴۳)
اکثر اهل‌الجنةالبله. (ص: ۱۹۳)
اکثروا ذکرهادم‌اللذّات. (ص: ۲۵۰)
أنّ‌الله خلق آدم و ذرّیّته علی صورته. (ص: ۱۹۹)
أنّ‌الله خلق‌الخلق فی ظلمة ثُمّ رشّ علیهم من نوره. (ص: ۴۵)
إنّ لله سبعاً و سبعین حجاباً من نور. (ص: ۴۵)
انا سیّد ولد آدم ولافخر. (ص: ۱۸۴)
انا من نورالله والمؤمنون من نوری. (ص: ۱، ۴۶، ۱۸۴)
أنّ‌الامرالالهی یبقی فی‌الجو بعد مفارقته بسماءالدّنیا ثلثة سنین. (ص: ۲۱۱)
انّ‌العرش من نوری. (ص: ۴۶، ۱۸۴)
ان لکلّ شیء ملکٌ حتّی أنّ کلّ قطرة من‌المطر ینزل معه ملک. (ص: ۳۴)
انّما هی اعمالکم ترد علیکم. (ص: ۲۰۳)
اول ما خلق‌الله نوری. (ص: ۱، ۱۸۴)
تخلقوا باخلاق‌الله. (ص: ۸، ۱۶۸)
حُبّ‌الدّنیا رأس کلّ خطیئة. (ص: ۲۱۵)
خلق‌الله‌الارواح قبل‌الاجساد بألفی عام. (ص: ۱۲۰، ۱۲۱)
خیرالقرون قرنی. (ص: ۴)
الدّنیا سجن‌المؤمن و جنّةالکافر. (ص: ۲۳۵)
الرضاء بالکفر کفر. (ص: ۲۲۷+ح)
روح‌القدس نفث فی روعی فانّک مفارقٌ و اعمل ماشئت فانّک مجاز علیه. (ص: ۲۵۰)
کما تعیشون تموتون و کماتموتون تبعثون. (ص: ۱۶۳، ۱۹۴)
کنت کنزاً مخفیاً فأحببتُ أن أُعرف فخلقت‌الخلق لاُعرف. (ص: ۷۲، ۱۹۸)
کنت نبیاً و آدم بین‌الماء والطین. (ص: ۱۹۸)
لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک. (ص: ۵۷)
لیس حجابه الانوره ولاخفاءه الاّ بظهوره. (ص: ۳۰)
لیس حجابه الانوره ولا لقائه الا بظهوره. (ص: ۵۴)
لی مع‌الله وقتٌ لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبیّ مرسل. (ص: ۲۴۵)
لولاک لما خلقت‌الافلاک. (ص: ۱۸۴)
ملک‌المنعلون و سبحاالمحققون.؟!! (ص: ۱۶۹ ح)
من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع‌الحکمة من قلبه علی لسانه. (ص: ۲۴۷)
من بشرنی بخروج‌الصفر... (ص: ۱۷۷)

من عرف نفسه فقد عرف ربّه. (ص: ۱۲۸)

من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليطلب ربّاً سوائي. (ص: ۲۲۷ + ح)

الناس بنام فاذا ماتوا انتبهوا. (ص: ۱۴۷، ۱۷۰)

نيّةالمؤمن خيرٌ من عمله. (ص: ۲۴۷)

يحشرالنّاس يوم‌القيامة على صور مختلفة. (ص: ۱۶۳)



فهرست اعلام*

نامهای کسان، جایها، کتابها و...

آبان ۳۷، ۳۸.

آدم ۱۵، ۴۹، ۶۸، ۱۲۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹.

آذر ۳۷، ۳۸.

آذربایجان ۱۹۰.

آسمان ۳۷.

آغاثاذیمون ۷، ۳۵.

ابراهیم ۱۵، ۱۹۶.

ابرخس ۳۵.

ابلیس ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۹ +ح. ر. ک: شیطان.

ابن عربی، محیی‌الدین (العربی، شیخ، شیخ کامل، قطب‌العارفین) ۷۲ +ح، ۱۹۶ +ح، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۳۸ +ح.

ابوبکر صدیق (رضی‌الله) ۵۷.

ابوعلی‌سینا (شیخ ابوعلی، شیخ ابوعلی‌سینا، بوعلی‌سینا.) ۱۲، ۱۸، ۹۷، ۱۲۲، ۱۸۶، ۲۳۹.

احیاءالعلوم‌الدین (احیاء، احیای علوم)، (کتاب) ۱۷۶ +ح، ۱۷۹ +ح، ۲۰۶ +ح، ۲۲۵ +ح، ۲۴۳ ح.

اخلاق ناصری (کتاب) ۴۹، ۱۷۲ +ح.

اخوان‌الصفا (کتاب) ۸۹، ۱۱۴، ۱۵۰، ۱۷۶، ۱۸۷، ۲۲۲.

ادریس ۷، ۱۵، ۱۸۶.

ادیوتا (ادویتا) ۳۵ +ح.

ارد (اراد) ۳۷ +ح.

اردیبهشت ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۹۹.

ارسطو (ارسطاطالیس) ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۴۵، ۱۱۴، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۸۰.

ارشمیدس ۳۵.

استانبول ۴۵.

استعلامی ۱۸۱ ح.

اسحاق ۱۹۶.

اسرافیل ۱۵.

اسفندارمذ ۳۷، ۳۸، ۱۱۴.

اُسقُلینوس ۷.

اسکندر ۹، ۱۴.

اشارات (کتاب) ۲۳۹.

اشتاد (اشاد) ۳۷ +ح.

اشاعره (اشعری، صفاتیه) (مذهب) ۲۵، ۶۰، ۱۴۱.

افریدون ۹

افلاطون (افلاطن، امام‌الحکمة، صاحب‌الاید والنور، افلاطن الهی) ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۲ +ح، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۴۵، ۲۵۱.

الواح عمادی (رساله) ۶.

انباذقلس ۷، ۳۵، ۳۸، ۱۶۲، ۲۴۵.

اندح کهان ۱۵۰.

انیران (ایتران) ۳۷ +ح.

اوبرح کهان ۱۵۰.

اورمزد ۳۷.

ایجی، عضدالدین ۱۰۶ ح.

ایوب ۷.

بابل (بابلیان، حکمای بابل) ۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۱۲.

باد (ماد) ۳۷ +ح.

* نامهای حاشیهٔ صفحات با حرف «ح» نمایش داده شده است؛ پس «+ح» یعنی در متن و حاشیه، «ح» یعنی تنها در حاشیه.

بحرالمعانی (کتاب) ۱۴.
بدخشان ۱۰۵.
بدلاء ۱۴.
برتاسس ۷.
برلین ۹۸ ح، ۱۳۰ ح.
برهما ۳۵ ح، ۶۹.
بزرجمهر ۹.
بسطامی، بایزید (ابی یزیدالبسطامی) ۱۲، ۱۸۱ ح.
بطلمیوس ۳۵.
بغداد ۱۲۹ ح، ۲۳۷ ح.
بنج کهان ۱۵۰.
بوجهل ۲۰۰.
بوذاسف (بوداسف) ۷، ۱۵۲ تا ۱۵۴.
بهرام ۳۷.
بهشت ۱۲۲.
بهمن ۳۷، ۳۸.
بیروت ۷۲ ح، ۱۷۹ ح، ۲۲۵ ح.
بیضاوی، قاضی ۲۱۱، ۲۱۲ ح.
پَرمتامن ۳۵ ح.
تاریخ حکماء (کتاب) ۶۷.
تذکرة الاولیاء (کتاب) ۱۸۱ ح.
ترکان ۱۵۹.
ترکستان ۱۰۵.
تریتاجک (ترتیا) ۶۸، ۱۵۳.
تستری، سهل بن عبدالله ۱۲.
تفسیر بیضاوی (کتاب) ۲۱۲ ح.
تلویحات (کتاب) ۵، ۶، ۲۶، ۴۵، ۶۳، ۹۸+ح، ۱۲۲، ۱۳۰+ح، ۱۸۷+ح، ۲۰۸.
توراة (کتاب) (توریة) ۱۹۵.
توران ۲۴۹.
تیر ۳۷.
جابرصا (جابرص) ۱۹۴، ۲۲۲، ۲۴۳+ح، ۲۴۴.
جابرقا (جابلقا، جابلق) ۱۹۴+ح، ۲۲۲، ۲۴۳+ح، ۲۴۴.
جاماسب (جاماسف) ۹.
جامی، مولانا عبدالرحمن ۷۲، ۷۳+ح، ۲۳۸.
جبرئیل (صاحب طلسم نوع ناطق، اب قریب، روان‌بخش، روح‌القدس، دُحیة‌الکلبی) ۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۵۰.
جرجانی، میرسید شریف ۱۰۶+ح.
جیوآتمان ۳۵ ح.
جیبی، چاپ ۱۷۲ ح.
چرخ کهان ۱۵۰.
چشتی، سلسلة ۱۵.
چنگیزخان ۲۴۹.
چوکری ۶۹.
چیتیک، و. ۷۳ ح.
چین (الصین، چینیان) ۱۵۲، ۲۵۰ ح.
حبیبی، نجفعلی ۵ ح.
حکمة‌الاشراق (کتاب) ۱، ۲۵۱.
حلاّج، حسین‌ابن منصور ۱۲، ۱۸۱ ح.
حوّا ۱۲۲.
ختا (خطا) ۳۴.
خرداد ۳۷، ۳۸.
خضر (ابدال هفتم: عبدالبصیر) ۱۵، ۱۶.
خورشید (خود) ۳۷+ح.
دانشگاه فردوسی ۱۰۴ ح.
دانشنامهٔ علائی (کتاب) ۱۰۵+ح.
داود (ع) ۱۹۶.
دبیران کاتبی ۱۰۴ ح.
دَتیوس ۷.
دربند ۱۹۰.
دکن ۱۵.
دوایر ۶۸، ۱۵۳.
دی ۳۸.
دین ۳۷.
دین بآذر (دیبا و آزر) ۳۷+ح.
دین بدین (دی بدین) ۳۷+ح.
دین بمهر (دی بمهر) ۳۷+ح.

ذکرالموت (کتاب) ۲۰۶+ح.
ذوالنون ۱۸۲ ح.
رازی، امام فخرالدین ۲۲۴.
رام ۳۷.
رشن (رش) ۳۷+ح.
الروح‌الامین ر.ک: جبرئیل.
روح‌القدس ر.ک: جبرئیل.
روم (رومیان) ۱۵۷، ۲۵۰ ح.
زامیاد (رامیارا) ۳۷+ح.
زاهدی، جعفر ۱۰۴ ح.
زردشت (زرادشت آذربایجانی) ۹، ۳۶، ۳۷+ح، ۱۱۰.
زوّار ۱۸۱ ح.
سَت‌جُک ۶۸، ۱۵۳.
سراج‌الحکمة (کتاب) ۲۱۲، ۲۴۵.
سرمکتوم (کتاب) ۲۲۴.
سروش ۳۷.
سقراط ۷، ۳۵، ۱۶۲، ۲۲۸، ۲۴۵.
سوفسطائیه ۱۳۹.
سهرورد ۹۸.
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (شهاب‌الملة والدین، شیخ مقتول، الشیخ، الشهید، شیخ‌الشیوخ، مصنّف) ۱ تا ۳، ۵ و ۶، ۱۲ و ۱۳، ۱۷، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۳۷ و ۳۸، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۶۰، ۶۲ و ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۱ تا ۷۳، ۸۸، ۹۰، ۹۸+ح تا ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۰+ح، ۱۳۵ و ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۳ و ۱۵۴، ۱۵۶ و ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۴ تا ۱۸۷، ۱۸۹ و ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱ و ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۸.
شام ۱۵۷
شرح حکمة‌الاشراق (کتاب) ۲ و اغلب صفحات.
شرح حکمة‌العین (کتاب) ۱۰۳، ۱۰۴ ح.
شرح طوالع (کتاب) ۱۹۱.
شرح فصوص الحکم (کتاب) ۷۲، ۷۳ ح، ۲۳۸.
شرح مواقف (کتاب) ۱۰۶+ح.
شرفیه ۱۰.
شیث ۷.
شیرازی، قطب‌الدین محمود، علامة (شیرازی، شارح) ۲، ۷، ۲۰، ۳۱، ۳۶ تا ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۴ و ۷۵، ۷۷، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۴۰ و ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲ تا ۱۹۷، ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۰ و ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵ و ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۴۴.
شیروان ۱۹۰.
شیطان ر.ک: ابلیس.
شهریور ۳۷، ۳۸.
صابئه (دین) ۱۵۳.
صفاتیه ر.ک: اشاعره.
طبّانه، دکتر بدوی ۲۲۵ ح.
طبیعیات (کتاب: بخشی از دانشنامه) ۱۰۵ ح.
طوسی، خواجه نصیرالدین ۴۹+ح، ۱۷۲+ح.
طهمورث ۹، ۱۵۳.
طیماؤس (کتاب) ۷.
عبدالبصیر (از بدلاء) ۱۵.
عبدالحی (از بدلاء) ۱۵.
عبدالسمیع (از بدلاء) ۱۵.
عبدالعلیم (از بدلاء) ۱۵.
عبدالقادر (از بدلاء) ۱۵.
عبدالقاهر (از بدلاء) ۱۵.
عبدالمزید (از بدلاء) ۱۵.
عجم ۴۵.
عرب ۳۵، ۴۵، ۲۴۵.
عطار ۱۸۱ ح.
عفیفی، ابوالعلاء ۷۲ ح، ۱۹۶ ح، ۲۳۸ ح.
علی‌ابن‌ابیطالب (ع)، امیرالمؤمنین ۱۶۳، ۲۰۷ ح، ۲۵۰.

عیسی (ع) ۱۵، ۱۰۳، ۱۸۶.

غزالی، امام محمد ۱۴۵، ۱۷۶+ح، ۱۷۹+ح، ۲۰۰ و ۲۰۱، ۲۰۶+ح، ۲۲۵+ح.

فاذن (کتاب) ۷.

فاریابی، شیخ ابونصر ۱۲، ۱۸، ۱۲۲.

فارس (فرس، حکمای فرس، ایران، پارس، فارسیان...) ۳۴ و ۳۵، ۳۷ تا ۳۹، ۵۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۵۲، ۲۴۹، ۲۵۱.

فتوحات مکیه (کتاب) ۲۰۱.

فرسناد شیروشتر ۹.

فرعون ۶۸.

فروردین ۳۷، ۳۸.

فصوص الحکم (کتاب) ۷۲+ح، ۱۹۶+ح، ۲۳۸ +ح.

فیثاغورس ۷، ۳۸، ۱۶۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۵.

قاهره ۲۰۶ ح.

قبچاق ۲۴۹.

قبطیان ۶۸.

قبله ۱۱۰.

قدریه ۱۰.

قرآن مجید (کتاب‌الله، کلام مجید، قرآنی) ۳، ۷ ح و ۸ ح، ۱۱ ح، ۱۹ ح، ۲۱، ۳۰ ح، ۳۵ ح، ۴۴ ح، ۵۴ ح، ۵۶ ح، ۷۸+ح، ۱۰۳+ح، ۱۰۶+ح، ۱۱۰ ح و ۱۱۱ ح، ۱۱۵+ح، ۱۱۶ ح، ۱۲۱ +ح و ۱۲۲+ح، ۱۲۸ ح و ۱۲۹ ح، ۱۳۴ ح، ۱۳۹ ح، ۱۴۱ ح، ۱۴۴ ح و ۱۴۵ ح، ۱۴۸ ح، ۱۵۵ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۲+ح و ۱۶۳ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۱ ح، ۱۷۴ ح، ۱۷۷ ح، ۱۸۳ ح، ۱۸۶ ح و ۱۸۷+ح، ۱۸۹+ح و ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷+ح و ۱۹۸، ۲۰۰ ح، ۲۰۳ ح، ۲۰۶ و ۲۰۷+ح، ۲۱۱ ح و ۲۱۲ ح، ۲۲۵ ح، ۲۲۷ ح تا ۲۳۰ ح، ۲۳۳ ح و ۲۳۴ ح، ۲۳۶ ح، ۲۴۷ ح، ۲۵۱ ح.

قمر ۶۷، ۹۱.

کتاب‌الزند ۳۶.

کتابفروشی دهخدا ۱۰۵ ح.

کُربن، هانری اغلب صفحات.

کرشن ۲۱۳.

کرن ۲۱۲، ۲۱۳.

کسرالشهوتین (کتاب) (کتاب شهوة البطن والفرج) ۱۷۹+ح.

کشاف اصطلاحات الفنون (کتاب) ۱۴۲ ح.

کعبه، خانهٔ ۳۸، ۱۱۰.

کلالهٔ خاور ۲۳ ح، ۳۱ ح، ۱۹۹ ح، ۲۰۷ ح.

کل جوک ۶۸، ۱۵۳.

کلمةالتصوف (رساله) ۵.

کوالیاری، شیخ محمد غوث ۲۲۴.

کیخسرو ۹، ۱۴.

کیومرث ۹.

کوش ۳۷.

گیسودراز، امیرسید محمد ۱۴ تا ۱۶.

لاهور ۱۰۵.

لک ۶۸، ۱۵۳.

اللمحات (کتاب) ۵.

لوط (شهرستان) ۱۹۶.

لوط (قوم) ۱۰۶.

لیدن ۶ ح.

ماروت ۳۱ ح.

مانی ۱۰.

مانی بابلی ۱۰.

مانی نصرانی ۱۰.

ماه ۳۷.

مألوف، امیل ۵ ح.

مأمون ۷.

متن حکمةالاشراق چاپ کُربن (کتاب) اغلب صفحات.

مثنوی معنوی (کتاب) ۶، ۲۳+ح، ۳۱+ح، ۱۲۹ ح، ۱۵۸+ح، ۱۶۰ ح، ۱۷۷+ح، ۱۸۲+ح، ۱۹۹+ح و ۲۰۰ ح، ۲۰۷ ح، ۲۲۷+ح، ۲۳۱+ح، ۲۳۷ ح، ۲۴۰+ح،

عیسی(ع) ۱۵، ۱۰۳، ۱۸۶.
غزالی، امام محمد ۱۴۵، ۱۷۶+ح، ۱۷۹+ح، ۲۰۰ و ۲۰۱، ۲۰۶+ح، ۲۲۵+ح.
فاذن (کتاب) ۷.
فارابی، شیخ ابونصر ۱۲، ۱۸، ۱۲۲.
فارس (فرس، حکمای فرس، ایران، پارس، فارسیان...) ۳۴ و ۳۵، ۳۷ تا ۳۹، ۵۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۵۲، ۲۴۹، ۲۵۱.
فتوحات مکیه (کتاب) ۲۰۱.
فرسناد شیروشتر ۹.
فرعون ۶۸.
فروردین ۳۷، ۳۸.
فصوص الحکم (کتاب) ۷۲+ح، ۱۹۶+ح، ۲۳۸ +ح.
فیثاغورس ۷، ۳۸، ۱۶۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۵.
قاهره ۲۰۶ ح.
قبچاق ۲۴۹.
قبطیان ۶۸.
قبله ۱۱۰.
قدریه ۱۰.
قرآن مجید (کتاب‌الله، کلام مجید، قرآنی) ۳، ۷ ح و ۸ ح، ۱۱ ح، ۱۹ ح، ۲۱، ۳۰ ح، ۳۵ ح، ۴۴ ح، ۵۴ ح، ۵۶ ح، ۷۸+ح، ۱۰۳+ح، ۱۰۶+ح، ۱۱۰ ح و ۱۱۱ ح، ۱۱۵+ح، ۱۱۶ ح، ۱۲۱ +ح و ۱۲۲+ح، ۱۲۸ ح و ۱۲۹ ح، ۱۳۴ ح، ۱۳۹ ح، ۱۴۱ ح، ۱۴۴ ح و ۱۴۵ ح، ۱۴۸ ح، ۱۵۵ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۲+ح و ۱۶۳ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۱ ح، ۱۷۴ ح، ۱۷۷ ح، ۱۸۳ ح، ۱۸۶ ح و ۱۸۷+ح، ۱۸۹+ح و ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷+ح و ۱۹۸، ۲۰۰ ح، ۲۰۳ ح، ۲۰۶ و ۲۰۷+ح، ۲۱۱ ح و ۲۱۲ ح، ۲۲۵ ح، ۲۲۷ ح تا ۲۳۰ ح، ۲۳۳ ح و ۲۳۴ ح، ۲۳۶ ح، ۲۴۷ ح، ۲۵۱ ح.
قمر ۶۷، ۹۱.
کتاب‌الزند ۳۶.
کتابفروشی دهخدا ۱۰۵ ح.
کُربن، هانری اغلب صفحات.
کرشن ۲۱۳.
کرن ۲۱۲، ۲۱۳.
کسرالشهوتین (کتاب) (کتاب شهوة البطن والفرج) ۱۷۹+ح.
کشاف اصطلاحات‌الفنون (کتاب) ۱۴۲ ح.
کعبه، خانهٔ ۳۸، ۱۱۰.
کلالهٔ خاور ۲۳ ح، ۳۱ ح، ۱۹۹ ح، ۲۰۷ ح.
کل جوک ۶۸، ۱۵۳.
کلمة‌التصوف (رساله) ۵.
کوالیاری، شیخ محمد غوث ۲۲۴.
کیخسرو ۹، ۱۴.
کیومرث ۹.
گوش ۳۷.
گیسودراز، امیرسیدمحمد ۱۴ تا ۱۶.
لاهور ۱۰۵.
لک ۶۸، ۱۵۳.
اللمحات (کتاب) ۵.
لوط (شهرستان) ۱۹۶.
لوط (قوم) ۱۰۶.
لیدن ۶ ح.
ماروت ۳۱ ح.
مانی ۱۰.
مانی بابلی ۱۰.
مانی نصرانی ۱۰.
ماه ۳۷.
مألوف، امیل ۵ ح.
مأمون ۷.
متن حکمة‌الاشراق چاپ کُربن (کتاب) اغلب صفحات.
مثنوی معنوی (کتاب) ۶، ۲۳+ح، ۳۱+ح، ۱۲۹ ح، ۱۵۸+ح، ۱۶۰ ح، ۱۷۷+ح، ۱۸۲+ح، ۱۹۹+ح و ۲۰۰ ح، ۲۰۷ ح، ۲۲۷+ح، ۲۳۱+ح، ۲۳۷ ح، ۲۴۰+ح،

۲۵۰ ح.

مجموعة فی الحکمة الالهیة (کتاب) ۵ ح، ۶ ح.

مجموعهٔ مصنفات فارسی سهروردی (کتاب) ۶ ح.

مجوس ۹، ۱۰.

المحبة (کتاب) ۱۷۶ +ح، ۲۲۵ +ح.

محمد (ص) (احمد، محمد مصطفی، رسول‌الله، سید اصفیا، زبدهٔ ممکنات، صاحب شریعت، سید البشر، سید کاینات، سید عالم، رسول علیه وآله السلام، نبی، شارع، علیه وآله صلواة...) ۱، ۳ و ۴، ۱۶، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۴۵، ۵۴، ۵۷، ۱۰۳، ۱۱۰ و ۱۱۱، ۱۲۰ و ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۸ تا ۱۷۰، ۱۷۷ ح، ۱۸۰، ۱۸۴ تا ۱۸۶، ۱۹۳ تا ۱۹۶، ۱۹۹ و ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۲۷ و ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۴۷ تا ۲۴۹، ۲۵۱.

مرداد ۳۷، ۳۸.

المشارع والمطارحات (کتاب) ۶، ۱۲۲، ۲۱۲، ۲۲۲.

مشکوة، سیدمحمد ۱۰۵ ح.

مصر ۶۸، ۱۵۷، ۲۱۲، ۲۴۰.

مطبوعاتی اسلامی ۱۷۲ ح.

معاویه ۱۹۹ ح.

معتزله ۱۹۱.

المقاومات (کتاب) ۶.

مکرکوت (کوهستان) ۱۰۵.

مکه ۱۵۷.

موریالوس ۹.

موسی بن عمران (ع) ۱۵، ۶۸، ۱۹۵، ۲۰۷ ح.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد رومی ۶، ۲۳ +ح، ۳۱ +ح، ۱۲۹ +ح، ۱۵۸ +ح، ۱۶۰ +ح، ۱۷۷ +ح، ۱۸۲ +ح، ۱۹۹ +ح و ۲۰۰ +ح، ۲۰۷ +ح، ۲۲۷ +ح، ۲۳۱ +ح، ۲۳۶، ۲۳۷ ح.

مهابهارت (جنگ) ۲۱۲.

مهر ۳۷، ۳۸.

مهراسفند (اسفند) ۳۷ +ح.

میانج ۱۹۰.

میکائیل ۱۵.

نحوی، یحیی ۱۱۴.

نصر ۶ ح.

نوح ۶۸.

نوح (طوفان) ۱۵۷.

نوروز ۳۸.

وید ۶۹.

هاروت ۳۱ ح.

هرمس ۷، ۳۵ و ۳۶، ۳۸، ۱۶۲، ۲۲۰، ۲۴۵.

الهروی، محمد شریف نظام‌الدین احمدبن (ابن فقیر، ابن ضعیف، هروی) ۱ و ۲، ۱۹، ۳۰ ح، ۳۸، ۱۰۵ ح، ۱۲۰، ۱۷۶ و ۱۷۷، ۱۹۱، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۵۱.

هندوستان (هند، هندویان، هنودیان، الهند، براهمهٔ هنود،...) ۱۰، ۳۴ و ۳۵ ح، ۶۸ و ۶۹، ۱۰۵ و ۱۰۶، ۱۵۰، ۱۵۲ و ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۸۶، ۲۱۲ و ۲۱۳، ۲۲۴.

هورقلیا ۲۲۲، ۲۴۳ و ۲۴۴.

هوبع ۳۵.

هیاکل النور (رساله) ۶.

یحیی (ع)، حضرت ۲۴۰.

یعقوب (ع) ۲۱۱.

یوسف صدیق (ع) ۱۵، ۲۱۱، ۲۴۰.

یونان ۷، ۱۱، ۳۴، ۳۹.